DAS GÖTTLICHE ALS BEGRIFF UND ALS WIRKLICHKEIT

Begrifflichkeit und Bewährung beim theologischen Ansatz Wolfhart Pannenbergs

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Fakultät für Katholische Theologie
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

Jafet Mencía González
aus Los Navalmorales (Toledo)

Juli 1981

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547028_0017

DAS GÖTTLICHE ALS BEGRIFF UND ALS WIRKLICHKEIT

Begrifflichkeit und Bewährung beim theologischen Ansatz Wolfhart Pannenbergs

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Fakultät für Katholische Theologie
der Ludwig-Maximilians-Universität
zu München

vorgelegt von

Jafet Mencía González
aus Los Navalmorales (Toledo)

Juli 1981

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

INHALT

VORWORT (S. IX)

I. TEIL

PHILOSOPHIE- UND THEOLOGIEGESCHICHTLICHER RAHMEN (S. 1)

1. KAPITEL

Der anthrocomorphe und der anthropologisierte Gott (S. 3)

2. KAPITEL

Paradoxie der Gottesfrage: Ist diese eine unumgängliche, aber unlösbare Frage? (S. 18)

3. KAPITEL

Das Problem Frage-Antwort in der modernen Theologie (S. 34)

1. Die Vertikalität des Offenbarungspositivismus Karl Barths (S. 36)

2. Die Existenzialhermeneutik Rudolf Bultmanns (S. 46)

3. Begründung des Glaubens bei den Bultmann-Schülern (S. 59)

4. Wolfhart Pannenbergs Doppelverfahren: Das ontologische und das noetische (S. 82)

a) Der historische Jesus und der heutige Mensch (S. 82)

b) Pastorale Unzulänglichkeit der Worttheologie (S. 83)

c) Bedeutung der Problematik der Aufklärung für die heutige Theologie (S. 85)

d) Empirische Verifikation als Forderung des Glaubens (S. 87)

e) Empirische Verifikation als erkenntnistheoretische Forderung (S. 89)

f) Empirische Verifikation als Forderung des Gottesbegriffs (S. 90)

g) Gegen Rationalismus und Evolutionismus: Hypothese und Verifikation (S. 95)

h) Gegen den Historismus: Die Notwendigkeit von Systematischem und Historischem (S. 97)

i) Theologische Aussagen als Hypothesen dritter Ordnung (S. 100)

j) Die Theologie als Theorie der christologischen Tradition (S. 102)

k) Die Aufhebung von Relativität und Pluralität in der eschatologischen Perspektive (S. 103)

l) Christliche Ursprünglichkeit der eschatologischen Logik (S. 109)

m) Gegen platonisierende Theologie: Überlieferungsgeschichtliche Christologie (S. 111)

II. TEIL
Die Bestimmung des Gottesbegriffs (S. 115)

4. Kapitel
Die Gottesfrage und die Anthropologie: Das Göttliche als die Bestimmung des Menschen (S. 116)

a) Der Ursprung der Frage nach Gott (S. 116)

b) Die Neuzeit und die Anthropologisierung der Gottesfrage: Die Undurchführbarkeit des kosmologischen Gottesbeweises (S. 117)

c) Die Geschichtlichkeit der Wirklichkeit als Grundbedingung der Anthropologisierung der Gottesfrage: Die Inadäquatheit jedes Rückschlußverfahrens (S. 121)

d) Die wesentliche Zusammengehörigkeit des Menschen und des Gottesgedankens: Das Problem des Atheismus in Philosophie und Theologie (S. 125)

e) Die Anthropologie und die moderne Theologie (S. 129)

f) Die Weltoffenheit als typisch menschliche Eigenschaft (S. 131)

g) Die Gottoffenheit als Ausdruck der wesenhaften Angewiesenheit des Menschen auf Gott (S. 134)

h) Die Freiheit von der Welt für Gott (S. 136)

i) Die Freiheit als göttliches Geschenk (S. 138)

j) Die Zusammengehörigkeit des Anthropologischen und des Kosmologischen (S. 140)

k) Das Verhältnis zwischen der Frage nach Gott und ihrer Antwort (S. 142)

l) Leistungen und Grenzen der theologischen Anthropologie (S. 143)

5. Kapitel
Die theologische und die philosophische Frage: Das Göttliche als die alles bestimmende Wirklichkeit (S. 147)

a) Der Ursprung des Monotheismus (S. 147)

b) Die Theologie zwischen Monotheismus und Dualismus: Das Problem des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie (S. 148)

c) Die Einzigkeit der Gottesoffenbarung und die dualistischen Ansätze in der Theologie (S. 149)

d) Die Unendlichkeit Gottes als Widerspruch zum Dualismus und zur Vergegenständlichung des Göttlichen (S. 152)

e) Die Unendlichkeit und Ungegenständlichkeit Gottes innerhalb des umfassenden Ansatzes Paul Tillichs (S. 154)

f) Die Einheit der Wirklichkeit als Basis für die Bildung des Gottesbegriffs und ihre Vermittlung (S. 157)

g) Die Metaphysik als gemeinsame Perspektive für Philosophie und Theologie (S. 159)

h) Entgegensetzung und Zusammengehörigkeit der Ausgangspunkte in Philosophie und Theologie (S. 161)

i) Die Abwehr der Gefahr des Pantheismus: Gott und Schöpfung als persönlich bezogene Korrelate (S. 162)

j) Das dynamische Verständnis von Gott (S. 164)

k) Die Freiheit Gottes von der Schöpfung: Die Beschränkung des Korrelationsgedankens (S. 167)

l) Die Forderung an die Theologie, philosophisch zu verfahren (S. 169)

m) Die Alternative bei dem Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie: Entweder Übereinstimmung oder Streit (S. 171)

6. KAPITEL
Die griechische und die jüdisch-christliche Wahrheitsauffassung: Das Göttliche als Gleichbleibendes und als Geschichtliches (S. 176)

a) Das spannungsvolle Wahrheitsverständnis im abendländischen Denken (S. 176)

b) Die Immanenz der olympischen Gottheiten und ihre Auswirkung auf die griechische Philosophie (S. 177)

c) Die aporetischen Schranken des griechischen Gottesgedankens: Die Bindung an das Unveränderlich-Vorhandene und das Rückschlußverfahren als Grundaporien (S. 179)

d) Das biblische Denken zwischen Mythos und Geschichte (S. 181)

e) Das umfassende geschichtliche Wahrheits- bzw. Wirklichkeitsverständnis der Bibel (S. 183)

f) Die entsprechenden noetischen Einstellungen: Das sachliche Hinnehmen und das personale vorgreifende Vertrauen (S. 184)

g) Die Subjektivierung und Vergeschichtlichung des Denkens in der Neuzeit und ihre Grenzen (S. 186)

h) Die umfassende Weite des biblischen Verständnisses vom Geschichtlichen (S. 191)

i) Die Kontingenz der geschichtlichen Prozesse und ihre theologische Bedeutung (S. 192)

j) Mensch und Naturwelt als umfassende einheitliche Geschichte: Die bestimmende Rolle des Göttlichen und seine Vermittlung durch den Menschen (S. 194)

k) Die noetischen Folgen aus der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit (S. 197)

l) Die Geschichtlichkeit Gottes und das Problem der Gotteserkenntnis (S. 198)

m) Der biblische Gott als tragender Grund der Universalgeschichte (S. 200)

n) Der geschichtliche Gott der Bibel als die echte Antwort auf die Gottesfrage der griechischen Philosophie (S. 202)

7. KAPITEL
Gegen die anthropomorphe Gottesvorstellung: Das göttliche als entmythologisierte Person (S. 205)

a) Verschiedene Verständnisse von der Personalität Gottes (S. 205)

b) Verbreitete Geltung des anthropomorphen Verständnisses der Personalität Gottes (S. 206)

c) Die Unzulässigkeit der Übertragung des anthropomorphen Personbegriffs auf Gott (S. 207)

d) Der relationale Personbegriff und die Problematik des Verhältnisses zwischen Person und allgemeinem Sein (S. 210)

e) Die umfassende ontologische Weite der Kategorie der Personalität (S. 212)

f) Die Ungeschichtlichkeit des anthropomorph verstandenen Gottes und dessen damit verbundene Endlichkeit (S. 214)

g) Personalität als Chiffre für Geschichtlichkeit und Zukünftigkeit, für Freiheit und Unverfügbarkeit (S. 216)

h) Die religiöse Ursprünglichkeit des Phänomens des Personalen (S. 217)

i) Die Unumgänglichkeit der Anwendung der Kategorie der Personalität auf Gott (S. 218)

j) Die Korrelation zwischen der Personalität Gottes und der des Menschen. Die Bedingtheit der Personalität des Menschen durch die Gottes (S. 219)

k) Das Gegenständliche in der personalen Beziehung zwischen Gott und Mensch (S. 221)

l) Der Zusammenfall von Zukünftigkeit und Gegenwärtigkeit bei Gott (S. 221)

m) Das Verhältnis zwischen Gott und seiner Schöpfung: Die personale Art des göttlichen Handelns (S. 222)

n) Die noetischen Aspekte der Auffassung von Gott als Person (S. 227)

8. Kapitel
Der Kontextuelle Sinnbegriff: Das Göttliche als dialektisch wirkende Sinntotalität (S. 232)

a) Die Gottesfrage und die Hermeneutik (S. 232)

b) Die umfassende, das rein Subjektive und das Intentionelle übersteigende Weite der Sinnfrage: Die Einbeziehung von Welt und Gesellschaft (S. 233)

c) Die gegenseitige Bedingtheit von geschichtlichem Prozeß und Ende (S. 235)

d) Die Auflösung der Zirkelhaftigkeit im hermeneutischen Reflexionsprozeß durch die Unterscheidung von Vorverständnis und Vorbegriff (S. 237)

e) Die gegenseitige Bedingtheit von Theorie und Erfahrung: Der kontextuelle Sinnbegriff und die Notwendigkeit empirischer Verifizierung (S. 240)

f) Einheitlicher, absoluter Aspekt der Vorentwürfe innerhalb ihrer Relativität und Pluralität (S. 243)

g) Die geschichtlich bedingte Wandlung des theoretischen Entwurfs als ganzen und die Möglichkeit des Vergleichs unter den verschiedenen Entwürfen (S. 245)

h) Das Bewußtsein des antizipatorischen Charakters des Entwurfs als Bedingung für Fortschritt (S. 247)

i) Die Geschichtlichkeit der Wirklichkeit und das unglückliche Bewußtsein als Kennzeichen der Abwesenheit des Endes. Die Geschichte als legitimer Interpret (S. 248)

j) Die zwei Bewegungen des hermeneutischen Reflexionsprozesses: Vorgriff und Rückbindung (S. 251)

k) Die Rückbindung als Darstellung der Einheit der kontingent laufenden Geschichte (S. 252)

l) Hermeneutik und Ontologie als eine einheitliche eschatologische Konzeption (S. 254)

m) Entgegensetzungen ohne ontologische Dualismen. Die Kategorie der Teilhaftigkeit (S. 257)

n) Die Sinntotalität und das Wahre im Sinne der Beständigkeit und Gewißheit (S. 258)

o) Die Sinntotalität als Bezeichnung des Göttlichen (S. 261)

9. KAPITEL
Theologie und Christologie: Das Göttliche als Trinität (S. 263)

a) Einzigkeit der Offenbarung Gottes (S. 263)

b) Die Einheit Jesu bzw. des offenbarenden Christusgeschehens mit Gott (S. 264)

c) Wer ist der Gott Jesu von Nazareth? (S. 267)

d) Die Unzulänglichkeit des irdischen Auftretens Jesu: Jesu Angewiesenheit auf die Bestätigung durch Gott (S. 269)

e) Die Selbstunterscheidung Jesu von Gott als Bedingung seiner Einheit mit ihm (S. 271)

f) Das Osterereignis als Bestätigung sowohl der Gottheit des Sohnes als auch der des Vaters (S. 273)

g) Die trinitarische Vermittlung der Gottheit, Personalität und Einheit Gottes (S. 276)

h) Die Anfangslosigkeit Jesu Christi als seinshafte Rückwirkung des Endes (S. 282)

i) Die Geschichtlichkeit des unüberholbaren Christusgeschehens: Die Einbeziehung seiner Wirkungsgeschichte (S. 284)

j) Die Kontinuität des überlieferungsgeschichtlichen Prozesses des Christentums durch Rückbindung (S. 291)

k) Die Trinität als Ausdruck des im Christusgeschehen geoffenbarten geschichtlichen Gottes (S. 293)

l) Die Teilnahme von Welt und Mensch an der Gottessohnschaft (S. 296)

m) Die Exemplarität Jesu (S. 298)

n) Die Trinitätslehre als Erklärung für die Theodizeefrage und als Basis einer Kreuzestheologie (S. 300)

o) Das trinitarisch vermittelte Endgeschehen und seine bedingende Rolle (S. 301)

III. TEIL
DIE EMPIRISCHE BEWÄHRUNG DES GOTTESBEGRIFFS (S. 305)

10. KAPITEL
Die Forderung nach empirischer Verifizierung und das Problem ihrer Anwendung auf den Gottesbegriff (S. 306)

11. KAPITEL
Die empirische Bewährung theologischer Aussagen (S. 318)

ANHANG: RÜCKBLICK UND KRITISCHE BEMERKUNGEN (S. 331)

1. Rückblick (S. 331)

a) Das Thema (S. 331)

b) Der philosophie- und theologiegeschichtliche Rahmen (S. 331)

c) W. Pannenberg und die katholische Theologie (S. 336)

2. Kritische Bemerkungen (S. 347)

a) Die Theologie und die Pastoral (S. 347)

b) Der Sprung von der Weltoffenheit zur Gottoffenheit (S. 350)

c) Die zwei Grundvorstellungen Gottes: Alternative oder Synthese? (S. 355)

d) Die christliche Eschatologie (S. 360)

ANMERKUNGEN (S. 364)

LITERATURVERZEICHNIS (S. 458)

1. Abkürzungen (S. 458)

2. Die Schriften Wolfhart Pannenbergs (S. 458)

3. Besprechungen und Rezensionen von Werken anderer Autoren durch W. Pannenberg (S. 467)

4. Dissertationen und andere Werke über W. Pannenberg (S. 469)

5. Andere in der Arbeit benutzte Schriften verschiedener Autoren (S. 470)

VORWORT

"Das Göttliche als Begriff und als Wirklichkeit. Begrifflichkeit und Bewährung beim theologischen Ansatz Wolfhart Pannenbergs". Titel und Untertitel klingen einfach und scheinen sogar auf ein kurzes, gut abgegrenztes Thema hinzuweisen. Wer den Ansatz Pannenbergs kennt, weiß aber, daß dieser eben nicht ein Denken der Abgrenzungen darstellt. Im Grunde sind für Pannenberg Diastase und Abstraktion unzulässig. Das Kleinste und das Größte implizieren einander, gehören wesentlich zusammen. Eine Trennung von Themen und Disziplinen sollte es eigentlich nicht geben. Das Thema "Gott" ist von den anderen Themen überhaupt nicht zu trennen. Daher rührt, daß es in den Werken Pannenbergs, trotz der Vielfalt der hier behandelten Themen, im Grunde überall nur um ein einziges Thema geht, nämlich um Gott. Gemäß dieser Grundauffassung scheint allein die Beschreibung der ganzen Wirklichkeit in all ihren Aspekten die adäquate Behandlung der Gottesfrage zu sein. Diese Forderung wird in der Tat von Pannenberg immer wieder erhoben. Dann erscheint die Darlegung des Themas "Gott" als eine Aufgabe, die auf Grund ihrer umfassenden Breite die Möglichkeiten eines Werkes und sogar die eines Menschen überschreiten. Es gibt noch einen anderen Aspekt des Denkens Pannenbergs, der die Behandlung der Gottesfrage bei ihm erschwert: Die Wirklichkeit als ganze und damit auch die auf sie bezogenen Begriffe sind seiner Hinsicht nach geschichtlich, haben nur einen vorläufigen Charakter. So scheint jede Festlegung einer allgemeinen Theorie unmöglich zu sein.

Trotz der angedeuteten Schwierigkeiten darf behauptet werden, daß aus dem Denken Pannenbergs eine allgemeine Theorie abstrahiert werden kann. Seinem Denken liegen ein Oberbegriff von Gott und allgemeine, an diesen Begriff angeknüpfte formale Strukturen zugrunde, die über die je andere konkrete geschichtliche Verwirklichungen ausdrückenden und so geschichtlich bedingten Begriffe hinaus gelten, wenn die endgültige Verifizierung einer solchen allgemeinen Begrifflichkeit auch abhängig von der Ankunft des Endes des geschichtlichen Prozesses bleibt. Im Nachwort zur 5. Auflage seiner "Grundzüge der Christologie" weist Pannenberg auf eine Paradoxie des hier verwendeten überlieferungsgeschichtlichen Verfahrens hin. Einerseits läßt es "ja ohnedies nur Zwischenergebnisse zu und sperrt sich gegen im schlechten Sinne 'dogmatische' Endgültigkeitsansprüche für theologische Erkenntnisse" Andererseits bietet es einen "festen Boden" und "ein höheres Maß an Kontinuität". Demgemäß will Pannenberg ein "methodisches Verfahren" anwenden,

das "nicht mit den jeweils erreichten Einzelergebnissen steht und fällt" (S. 415). Ich möchte mich in meiner Arbeit gerade mit diesen allgemeinen Grundbegriffen oder Grundstrukturen, die in Pannenbergs System über die geschichtlichen Veränderungen hinaus Geltung finden und dabei Kontinuität schaffen, beschäftigen.

1976 erschien die 5. Auflage der "Grundzüge der Christologie" Pannenbergs in derselben Fassung der zwölf Jahre früher veröffentlichten ersten Auflage. Zwar behauptet er in ihrem bereits zitierten Nachwort, daß sein eigenes Verständnis der christologischen Thematik in dieser Zwischenzeit "manche Fortschritte gemacht hat". Gleichzeitig gesteht er aber ein, daß solche Fortschritte "doch keine Abkehr von dem in diesem Buche eingeschlagenen Weg, sondern ein Fortschreiten auf ihm" bedeuten (S. 415). In der Tat sind zwischen den Früh- und den Spätschriften Pannenbergs keine wirklich grundsätzlichen Veränderungen aufgetreten. In allen seinen Werken und sogar innerhalb desselben Werkes kommen dieselben Grundbegriffe und Grundstrukturen immer wieder zum Vorschein. Beim Lesen seiner Werke hat man deshalb, trotz des hier auf Grund seines integrierenden Denkens doch vorhandenen Reichtums an Themen jeder Art, den Eindruck der ständigen Wiederholung. So erweist sein Denken trotz der Heraushebung der Geschichtlichkeit und der damit verbundenen Relativität und Pluralität feste Geschlossenheit.

Meine Arbeit besteht aus drei Teilen. Im ersten ordne ich den Ansatz Pannenbergs in seinen philosophie- und theologiegeschichtlichen Rahmen ein. Im zweiten und im dritten setze ich mich jeweils mit seinem Gottesbegriff und mit seiner Verifizierung dieses Begriffs auseinander. Begriff und Wirklichkeit oder Bewährung bilden die zwei Grundsäulen des Systems Pannenbergs. Sein theologisches Interesse konzentriert sich eben auf diese beiden aufeinander bezogenen Aspekte des Gottesfrage, nämlich einerseits auf den Aufbau einer Begrifflichkeit, die dem Gottesgedanken gerecht sein soll, und andererseits auf eine angemessene empirische Verifizierung einer solchen Begrifflichkeit. Damit will Pannenberg den Glauben an Gott für den unter der Bestimmung der Aufklärung stehenden und so mündig gewordenen heutigen Menschen akzeptabel machen. Zudem ist er der Meinung, daß der Glaube an Gott erst durch eine solche Betrachtungsweise sich einerseits als echter Glaube und nicht als Aberglaube oder Illusion, andererseits als dem allgemeinen wie auch dem spezifisch-christlichen Gottesbegriff treu erweist. Pannenberg beabsichtigt, sowohl dem allgemein-philosophischen und dem israelitisch-christlichen Gottesbegriff als auch der Forderung der modernen Wissenschafts-

theorie nach empirischer Verifizierung gerecht zu werden. Meine kritischen Fragen und Bemerkungen im Anhang werden sich hauptsächlich darauf beziehen, inwieweit Pannenberg seine doppelte Aufgabe einer adäquaten Begrifflichkeit und einer adäquaten Verifizierung erfüllt bzw. ob er sich wirklich auf dem Weg ihrer Erfüllung befindet oder nicht.

Schließlich möchte ich nur eine kleine methodische Bemerkung machen: Die in Sammelbänden erschienenen Schriften Pannenbergs werden immer nach den Seitenangaben dieser Sammelbände zitiert. Um ständige Wiederholungen bei den Zitaten zu vermeiden, werde ich nur selten auf sie hinweisen. Im Literaturverzeichnis zum Schluß wird nicht nur die ursprüngliche Erscheinungsstelle solcher Schriften angegeben, sondern auch ihre Stelle in dem jeweils zutreffenden Sammelband.

I. TEIL

Philosophie- und theologiegeschichtlicher Rahmen

Dieser erste Teil will eine einführende Funktion erfüllen. Sein Ziel besteht darin, den philosophie- und theologiegeschichtlichen Rahmen des Ansatzes Pannenbergs zu beschreiben. Eine solche Einführung ist im Falle Pannenbergs sehr angebracht, da Pannenberg selbst das Denken als einen Prozeß versteht, bei dem jede Phase die vorangehenden in sich aufheben und jeder Entwurf den jeweils erreichten Problemstand berücksichtigen soll (s.u.: 3. Kap., 4, j und k; 8. Kap., g und 11. Kap.). In der Tat haben die begrifflichen und systematischen Probleme, denen Pannenberg begegnet und auf die er eine Antwort zu geben versucht, eine lange Geschichte, wenn solche Probleme auch in jeder Epoche auf verschiedene Weise zum Vorschein kommen.

Die Gliederung dieses Teils in drei Kapitel entspricht drei Themenkreisen, die dem Ansatz Pannenbergs zugrunde liegen und miteinander eng verbunden sind. Diese Themenkreise sind: die Bestimmung des Gottesbegriffs, die Frage der Möglichkeit der Verifizierung des Gottesbegriffs und die von der modernen Theologie angebotenen Antworten auf die Gottesfrage. Konkret beschäftigt sich das 1. Kapitel mit der Problematik der zwei üblichen Grundvorstellungen Gottes, nämlich mit der anthropomorph-transzendenten und der immanentisierenden. Mit dem anthropomorph-transzendenten Gott wird ein völlig jenseitiges, wenn auch als Schöpfer und Herr des Diesseitigen gedachtes, mit menschlichen Fähigkeiten wie Verstand, Gefühl und Willen ausgestattetes Wesen gemeint. Die immanentisierende Gottesvorstellung weist eher auf eine Qualität hin, die dem Diesseitigen zwar transzendent ist, die aber zugleich in ihm - wenn laut der Theologie vor der Ankunft des Eschaton auch nur teilhaft - Wirklichkeit wird. Meistens standen beide Gottesvorstellungen nebeneinander. Manchmal wurden sie aber sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie zum Gegenstand einer unversöhnlichen Alternative. Letzteres erscheint bereits in der Auseinandersetzung der vorsokratischen Kosmologien mit dem damaligen Volksglauben und erreicht im Deutschen Idealismus einen Höhepunkt. Der Deutsche Idealismus verdient ein besonderes Interesse für das Verständnis des Ansatzes Pannenbergs. Kant hat durch die transzendentale Art seiner Betrachtung des Göttlichen den Weg vorbereitet. Fichte kämpfte energisch im Atheismusstreit gegen die anthropomorphe Gottesvorstellung. Pannenberg selbst beruft sich bei der Behandlung dieser Frage ausdrücklich auf Fichte, dessen Argumentation er zustimmt (s.u.: 209). Zudem hat Fichte im Geiste des Spinozismus die bai Kant noch vorhandenen Dualismen in eine einheitliche, mit dem Thema Gott völlig verschmolzene Gesamtschau integriert. Viele Grundpositionen Pannenbergs befinden sich bereits bei Fichte vorgezeichnet. Es seien außer der Ablehnung der anthropomorphen Gottesvorstellung folgende genannt: Gott als unumgängliches Thema für die Philosophie - was Pannenberg dazu veranlaßt, Philosophie und Theologie unzertrennlich miteinander zu verbinden (5. Kap., g, h, l und m)-, die Bekämpfung jedes Dualismus (4. Kap., d und j; 5. Kap., b, c und d; 6. Kap., j und 8. Kap., b) und die Bildung

eines im Thema Gott aufgehobenen Gesamtsystems (bes.: 5., 8. und 9. Kap.). Diese Grundpositionen sind bei Pannenberg jedoch nicht in der rein spekulativen Form Fichtes vorzufinden, sondern in der gegenständlich-geschichtlichen Hegels. Darum ist Hegel besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Daß Gott das zuletzt unumgängliche Thema der Philosophie und Wissenschaft ist, das bedeutet noch nicht, daß der Mensch das Göttliche faktisch erreichen kann. Diese Problematik liegt den philosophie- und theologiegeschichtlichen Ausführungen des 2. Kapitels zugrunde. Die Metaphysik hat als Thema "die ersten Ursprünge und Ursachen", das Tragende, das Seiende als Seiendes, das Absolute, das Göttliche. Pannenberg selbst stellt die Metaphysik als die gemeinsame Perspektive für Philosophie und Theologie dar (5. Kap., g). Der Deutsche Idealismus scheint aber die letzte metaphysische Epoche zu sein. Mit dem Ende der Metaphysik wird auch der Tod Gottes gemeint. Ist die metaphysische bzw. die Gottesfrage heute wirklich tot? Der anthropomorphe Gott wird für tot erklärt, und zwar in Verbindung mit der Problematik der Freiheit des Menschen. Hier herrscht Übereinstimmung zwischen Pannenberg (7. Kap., f und j) und der modernen Philosophie. Gleichzeitig bleibt der Gedanke des Absoluten, des Göttlichen, einerseits in dem von der Philosophie vertretenen ethischen Imperativ - der sowohl bei den Vertretern des Existenzialismus als auch bei den marxistisch orientierten Denkern vorzufinden ist - und andererseits in der von der Wissenschaftstheorie verlangten umfassenden Perspektive doch vorhanden. Auch in diesem Punkt gibt es Übereinstimmung zwischen der heutigen Philosophie bzw. Wissenschaftstheorie und Pannenberg. Aber Imperativ und Perspektive bedeuten noch nicht reale Möglichkeit, reale Offenheit. Philosophie und Wissenschaftstheorie heben heute übereinstimmend die Endlichkeit des Menschen hervor, indem sie auf die Herrschaft des Bösen in der Geschichte und auf die Angst und die Erkenntnisgrenzen des Menschen hinweisen. Im 2. Kapitel sind alle diese Aspekte anhand verschiedener Autoren herauszustellen. Unsere Aufmerksamkeit wird sich vor allem auf den Existenzialismus, den westeuropäischen Neomarxismus und den Neopositivismus richten. Sie spiegeln wahrscheinlich am besten den kritischen Geist des heutigen Menschen wider und müssen daher von jeder wissenschaftlich und pastoral interessierten Theologie berücksichtigt werden. Der sachliche Zusammenhang zwischen dem von diesen Denkrichtungen in größerem oder kleinerem Maß vertretenen noetischen Skeptizismus und historischen Pessimismus einerseits und der Gottesfrage andererseits kommt durch die von Pannenberg hervorgehobene Zusammengehörigkeit der philosophischen Wahrheits- und Sinnfrage mit dem theologischen Thema (5., 6. und 8. Kap.) deutlich zum Vorschein. Faktisch sind Skeptizismus und Pessimismus in der Philosophiegeschichte meistens als Verwandte des Atheismus angesehen worden. Die Ausführungen im 2. Kapitel sollen eine Übersicht über Ähnlichkeiten und Abgrenzungen zwischen der modernen Philosophie bzw.

Wissenschaftstheorie und Pannenberg - sogar zwischen jener und der Theologie überhaupt - angesichts ihrer Grundpositionen ermöglichen. Die Heraushebung der Grenzen des Menschen durch Philosophie und Wissenschaftstheorie bedeutet eine ernste Herausforderung für die Theologie überhaupt, und zwar nicht nur im Hinblick auf die anthropomorphe Gottesvorstellung. Existenzialisten und westeuropäische Neomarxisten haben in der Tat auch den sozusagen theologischen Optimismus Hegels angegriffen. Einer solchen Herausforderung ist sich Pannenberg deutlich bewußt (s. u.: S. 351). Er bleibt aber nicht einfach wie die moderne Philosophie und Wissenschaftstheorie bei der Behauptung der Notwendigkeit des Göttlichen als Frage, Forderung oder Perspektive, sondern versucht darüber hinaus zu erklären, wie eine Verifikation des Gottesbegriffs denkbar ist (III. Teil).

Auf die Herausforderung von Philosophie und Wissenschaft hat ein großer Teil der modernen Theologie durch die Reduktion der Gottesfrage auf ein besonderes, von den anderen Seinsbereichen abgetrenntes und daher außerhalb der Zuständigkeit der allgemeinen Wissenschaften liegendes, nur durch den Akt des Glaubens zu erreichendes religiöses Gebiet geantwortet. Die Alternative Pannenbergs - entweder Übereinstimmung oder Streit (5. Kap., m) - wird vermieden, und ein konfliktsloses Nebeneinander von Wissenschaft und Religion ist zum Kriterium gemacht worden. Solche abgrenzenden Reduktionen finden wir im vertikalen Offenbarungspositivismus K. Barths wie auch in der Existenzialtheologie R. Bultmanns und seiner Schüler. Mit solchen theologischen Ansätzen beschäftigt sich das 3. Kapitel. Es wird in vier Abschnitte gegliedert. Der erste befaßt sich mit Barth. Der zweite mit Bultmann. Der dritte mit den Schülern Bultmanns, durch welche die Position des Meisters zum Teil verändert wurde. In diesem dritten Abschnitt wird auch auf andere theologische Ansätze hingewiesen, die trotz ihrer verschiedenen Grundposition auch an der von der Existenzialtheologie vertretenen Reduktion des Göttlichen auf die Innerlichkeit des Gläubigen teilnehmen. Im vierten Abschnitt werden die Grundzüge des Ansatzes Pannenbergs als Kontrast zu solchen Reduktionen dargeboten. Die nachfolgenden Teile dieser Arbeit werden eigentlich nur in einer Entfaltung solcher Grundzüge bestehen. Das 3. Kapitel will also nicht ein komplettes Bild der modernen Theologie vermitteln, sondern nur die Grundstrukturen jener theologischen Ansätze dartun, auf die Pannenberg reagiert.

Dieser erste Teil soll einem besseren geschichtlichen Verständnis sowohl der Entstehung des Pannenbergschen Ansatzes als auch seiner inneren Struktur dienen. Nur durch die Kenntnis des philosophie- und theologiegeschichtlichen Rahmens, in dem sich Pannenberg befindet, ist es möglich, Pannenbergs Motivationen, Begriffe und Strukturen eigentlich zu verstehen und ihre geschichtliche Bedeutung richtig einzuschätzen.

1. KAPITEL
Der anthropomorphe und der anthropologisierte Gott

Der Versuch, den Gottesbegriff zu bestimmen, stößt zwangsläufig auf die Schwierigkeit der Vielfalt seiner Bedeutungen in der Religions- und Philosophiegeschichte. Vielleicht wäre die Darstellung der Geschichte des Gottesbegriffs die einzig mögliche Art, der Vielfalt seiner Bedeutungen gerecht zu werden. Weil aber in allen Epochen und in allen Religionen und Denksystemen von Gott gesprochen wird, muß ein mehr oder weniger deutlicher Oberbegriff vorhanden sein, der über alle Unterschiede hinaus steht und die Tatsache des allgemeinen Gebrauchs des Wortes "Gott" ermöglicht. Wir könnten diesen Oberbegriff ganz allgemein als die eine in sich unbedingte, alles andere bedingende Wirklichkeit darstellen. Die Auffassung vom Göttlichen als der einenden Einheit, als der das Ganze überhaupt bestimmenden Wirklichkeit, verdanken wir in ihrer philosophisch reflektierten Form zuerst der griechischen Philosophie. Diesen Gottesbegriff stellt Rudolf Bultmann als heute allgemein anerkannt dar[1]. Sie hat sich als Begriff in der ganzen Geschichte des abendländischen Denkens durchgesetzt. Diese etwa monotheistische oder monistische Auffassung vom Göttlichen läßt sich auch in der Vielfalt der Religionen feststellen. Bei den polytheistischen Religionen macht die Gesamtheit der Götter ein hierarchisch gegliedertes Gebilde aus, das unter einem Oberhaupt, dem Götterkönig oder Himmelsherrn, steht und das sich oft einem einheitlichen oberen Schicksal, einer oberen Kraft, unterworfen findet, wobei die danach hervorzuhebenden zwei Vorstellungen von Gott einerseits als getrennter Person und andererseits als immanenter Dimension der Wirklichkeit bereits vorhanden sind. Sogar den typisch dualistischen Religionen wie dem Mazdaismus und dem Manichäismus, welche die Welt auf zwei ursprüngliche letzte Prinzipien zurückführen, liegt eine zuletzt monistische Auffassung zugrunde, indem bei ihnen das gute Prinzip dem bösen überlegen ist und den Endsieg erringen wird[2].

Wir finden gewöhnlich zwei verschiedene Grundauffassungen vom Gottesbegriff. Das Göttliche wird einerseits personifiziert und "Gott" genannt. Andererseits wird es als unpersönliche Qualität gedacht, auf Dinge, Riten, Orte, Erscheinungen usw. angewandt und einfach mit dem Neutrum "Göttliches" bezeichnet. Damit werden die zwei üblichen Grundvorstellungen vom Göttlichen gemeint, nämlich die personalistische oder anthropomorphe und die nichtpersonalistische, die immanentische. Es wird auch oft vom Gott der Philosophen im Gegensatz zum lebendigen Gott des Glaubens oder der Offenbarung gesprochen. Diesen Gegensatz drückt Pascal in seinem "Mémorial"[3] kurz und prägnant durch die bekannten Worte aus:"Dieu d' Abraham, Dieu d' Isaac, Dieu de Jacob - non des philosophes et des savants".

Die zwei angedeuteten Gottesvorstellungen stehen aber auch oft nebeneinander. Die Religionen sprechen nicht nur vom personalen Gott, sondern auch von göttlichen Worten, Handlungen, Orten, Taten, Erfahrungen usw., die von uns als göttlich wahrnehmbar sind und an denen wir teilnehmen können und die uns daher irgendwie immanent sind. Im Christentum treffen sich die jüdische Vertikalität und der durch die Hellenisierung hergebrachte neuplatonische Immanentismus. Der transzendente Gott Israels, welcher trotz der Bedeutsamkeit des Schöpfungsgedankens und der göttlichen Geschichtstaten im Alten Testament grundsätzlich hinter seinem offenbarenden Wort versteckt zu bleiben scheint, wird im Christentum seiner Schöpfung, besonders dem Menschen, wesentlich näher. Bereits die alttestamentlichen Bücher Kohelet und Jesus Sirach und vor allem das Buch der Weisheit verraten den Einfluß der Partizipationsgedanken des Hellenismus. Die Nähe Gottes innerhalb des Christentums zeigt sich vor allem in der Inkarnationslehre und in der Hervorhebung der Präsenz des göttlichen Geistes. Während für Israel das Heil grundsätzlich in einem von Gott verschiedenen, wenn auch von ihm geschenkten oder geschaffenen Reich, sei es ein irdisches oder wie später ein eschatologisch-himmlisches Reich, besteht, wird das Heil im Christentum besonders durch die Aneignung hellenistischer Elemente mystifiziert, wenn es gleichzeitig auch nicht auf die israelitischen Elemente verzichtet. Im Christentum erscheint Gott selbst als das Heil des Menschen, als dessen Gut und eigentliches Ziel. Die ganze christliche Theologie, besonders in ihrer direkt mystischen wie auch in ihrer platonisch-augustinisch-franziskanischen Richtung, trägt diese anthropologischen Züge und wird sogar durch sie getragen. Diese theologische Richtung mündete in die Auffassung des Duns Scotus von der Theologie als praktischer Wissenschaft, bei der Gott hauptsächlich als das höchste Gut und letzte Ziel des Willens des Menschen verstanden wird[4]. Der Thomismus hingegen betrieb eher, wenn auch nicht nur, einen auf der personalistischen Gottesvorstellung beruhenden Vertikalismus, eine Art Worttheologie. Thomas von Aquin übernahm den aristotelischen Begriff der abgeleiteten Wissenschaft. Eine abgeleitete oder untergeordnete Wissenschaft entlehnt ihre Prinzipien aus einer ihr übergeordneten Wissenschaft: sie setzt Prinzipien voraus, die nur in der übergeordneten eine adäquate Erklärung finden[5]. Dieses Wissenschaftsmuster wandte Thomas von Aquin auf die Theologie an. Dementsprechend verstand er die Theologie als eine deduktiv verfahrende Konklusionswissenschaft, deren Prinzipien die Glaubensartikel sind, welche zu einem höheren Wissen - dem Gottes und der Seligen - gehören und welche die Theologie auf Autorität hin aufnimmt[6]. Damit wird nicht die menschliche Erfahrung, sondern die positive Offenbarung eines personalistisch verstandenen Gottes durch sein Wort als Grundquelle der Erkenntnis vom Göttlichen dargestellt. Die anderen

theologischen Aussagen sind als Konklusionen daraus deduktiv zu gewinnen.

Die Aneignung der dargelegten theologischen Ansätze durch die verschiedenen kirchlichen Konfessionen hat diesen eine besondere Prägung gegeben. Die Aufnahme des Thomismus als der offiziellen Theologie durch die Katholische Kirche läßt diese als Vertreterin des autoritativ-supranaturalistischen und objektivierenden Denkens erscheinen, bei dem das Göttliche hauptsächlich durch das von Gott selbst geoffenbarte Wort erkannt wird. Eine ähnliche, aber noch radikalere oder vertikalere Haltung bewahren die Reformierten. Die lutherische Theologie hingegen befindet sich vielmehr in der platonisch-augustinisch-franziskanischen Linie. Gott wird hier hauptsächlich existenziell, durch seine Heilswirkung erkannt. Immerhin muß man den gezogenen Grenzlinien keinen absoluten Wert beimessen. Es geht nicht um Ausschließlichkeit, sondern nur um verschiedene Akzentuierungen[7]. Die ganze mystische Theologie betonte trotz ihrer Ausrichtung auf religiöse Erfahrung die Wirklichkeit des in der Bibel enthaltenen Wortes Gottes, dem eben eine transzendent-personalistische Gottesvorstellung zugrundeliegt. Oft geschah diese Hervorhebung des Biblischen in Auseinandersetzung mit der rationalisierenden und insofern vom Subjekt her verfahrenden Tendenz zuerst der Dialektiker und danach der scholastischen Theologie, welche die von ihr selber als Grundquelle der theologischen Erkenntnis behauptete Bibel zugunsten der rationalistischen Spitzfindigkeiten vernachlässigt hatte. Die Katholische Theologie hat ihrerseits immer neben ihrer supranaturalistischen Vertikalität auch immanentische Züge, und zwar einerseits durch ihre "natürliche" und andererseits durch ihre ausdrücklich mystische Theologie. Das System des Thomas von Aquin selbst enthält viele platonisch-augustinische Elemente. So können wir meistens innerhalb der Theologie von einem durchgehenden Walten eines doppelten Gottesbegriffs sprechen. Gott wird einerseits transzendent-personalistisch bzw. anthropomorph verstanden und eigentlich nur durch sein Wort erkannt. Andererseits wird er anthropologisiert, als Heil und Ziel des Menschen aufgefaßt und durch, immerhin mittels des göttlichen Wortes erfolgende Erfahrung bzw. Teilnahme erkannt.

Mit der Annahme von zwei grundverschiedenen Begriffsbestimmungen des Göttlichen stoßen wir auf ein wichtiges Problem logischer Art: Wie kann das Göttliche, das prinzipiell, d.h. seinem Begriff nach eins sein muß, sich gleichzeitig, in einer Art dualistischer Auffassung, mit zwei verschiedenen Wirklichkeiten identifizieren? Um diese Schwierigkeit zu beheben, wird oft in der Theologie von Gott und von einem Korrelat Gottes gesprochen und ver-

sucht, durch Dialektik beide Wirklichkeiten aufeinander zu beziehen, sie zu überbrücken. Aber, erlaubt das Göttliche die Existenz eines Korrelats? Verträgt das Göttliche die Präsenz eines notwendigen Bezugs, der erst die adäquate Überbrückung für die Existenz eines uns immanenten Korrelats Gottes darstellen würde? Oder bedeutet die Annahme eines solchen Bezugs, einer solchen Überbrückung, eines solchen uns immanenten Korrelats vielmehr ein Selbstwiderspruch, die Negation des Göttlichen, Polytheismus? Klingen der Gedanke der Teilhaftigkeit am Göttlichen und mit ihm auch der der Vermittlung nicht eigentlich ähnlicherweise widersprüchlich? Denn, wie kann Teilhaftes eigentlich als göttlich bezeichnet werden? Es ist interessant, daß M. Heidegger die traditionelle Ontotheologie bestreitet, und zwar "nicht auf Grund irgendeines Atheismus"[8], sondern wegen der widersprüchlichen Zweideutigkeit im Gedanken der einenden Einheit des Seins einmal als des Allgemeinsten und andererseits als des Höchsten[9].

Viele Theisten -hier vertehe ich das Wort "Theisten" in ganz allgemeinem Sinne als diejenigen, die die Existenz des Göttlichen behaupten- haben beide Gottesvorstellungen als miteinander unvereinbar betrachtet und nur die eine mit ausdrücklichem Ausschluß der anderen als die richtige angenommen. Die nicht nur von Pascal, sondern auch von anderen christlichen Denkern durchgeführte Entgegensetzung des Gottes des Glaubens und des Gottes der Philosophie wäre auch in diesem Rahmen zu verstehen. Ähnliches wäre auch vom Widerspruch der Vertreter der Dialektischen Theologie in ihrer Frühphase zur Vermittlungstheologie des 19. Jahrhunderts und von dem radikal vertikalen Positivismus ihrer Worttheologie zu sagen[10]. Auch die Vertreter einer eher immanentischen Gottesvorstellung haben oft ihrerseits diese als unvereinbar mit der anthropomorphischen Gottesvorstellung betrachtet. Wie W. Jaeger feststellt, traten bereits die vorsokratischen Philosophen bei ihrer theologisch zu verstehenden[11] Naturphilosophie in Konkurrenz mit den Mythen und faßten ihre eigene Philosophie als den Ausdruck der wahren Religion auf, und zwar im Gegensatz zur damaligen mythischen Religiosität des Volkes[12]. Eine im Grunde ähnliche Problematik finden wir im Deutschen Idealismus, welcher als geistiger Vater vieler theologischer Ansätze bis heute einschließlich des Entwurfes des uns beschäftigenden Theologen W. Pannenberg besondere Aufmerksamkeit verdient. J.G. Fichte löste 1798, wie bereits erwähnt wurde (s.o.: S. 4), durch seinen Artikel "Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" den Atheismusstreit aus. Dabei bekämpfte er die personalistische Gottesvorstellung, nämlich die Vorstel-

lung Gottes als eines getrennten Bewußtseins. Folgerichtig hat er auch die Möglichkeit jeder positiven Offenbarung bestritten[13] und in seinem 1807 geschriebenen "Deduzierten Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt" (bes. §26) die Auflösung der theologischen Fakultäten auf Grund der Rückführung ihrer Lehre auf positiven Offenbarungsglauben gefordert. Eigentlich war Fichte kein Atheist. Ähnlich, wie die vorsokratischen Philosophen, im Streit mit dem damaligen religiösen Glauben des Volkes an die Mythen, durch ihre Kosmologien das echt Göttliche herausheben wollten, beabsichtigte auch Fichte, auf die Unangemessenheit der üblichen personalistischen Gottesvorstellung aufmerksam zu machen:"Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewußtsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennengelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt. Daß ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Konstruktion dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung dieses Prädikats zu einem Endlichen, zu einem Wesen euresgleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt"[14].

Die Rationalisten des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts hatten sich Mensch und Welt noch im platonischen Rahmen von zwei, wenn im übrigen auch wie im Platonismus innerhalb einer partizipatorischen Betrachtungsweise miteinander übereinstimmenden, doch im Grunde völlig getrennten An-sich--Seienden-Bereichen vorgestellt. Eine Zuspitzung dieser Auffassung von der Wirklichkeit als Summe selbständiger Individualitäten, bei denen jede für sich einen Mikrokosmos, eine Verwirklichung des Göttlichen, bildet, finden wir in der Leibnizschen Theorie der Monaden, nach der jedes der letzten Prinzipien der Dinge als ein autonomes, schlechthin selbstgenügsames An--sich-Seiendes, das er bildhaft als ein Wesen "ohne Fenster" beschreibt, betrachtet wird. Die Erkenntnis von den äußeren An-sich-Seienden wird dabei durch den Begriff vom Menschen als dem in sich alles überhaupt enthaltenden Mikrokosmos vermittelt, der seinerseits auf dem Gedanken der die universale Übereinstimmung der selbständigen An-sich-Seienden sichernden prästabilierten Harmonie durch die göttliche Vorsehung beruht. So finden wir in der Philosophie dieser Epoche neben einer Pluralität von An-sich-Seienden,a.g. von immanenten Verwirklichungen des Göttlichen einen völlig transzendenten Gott personalistischer Art, einen Gott-Verstand, einen Gott-Mathematiker, -Weltenbaumeister oder -Gesetzgeber, der als Schöpfer des Ganzen und sein Herr

die notwendige Erklärung für die angeblich nach den Regeln der Vernunft gleichmäßig zusammenhängende Übereinstimmung einer solchen Pluralität von autonomen Wesen darstellen soll. So finden wir noch in dieser Epoche, die unmittelbar den Deutschen Idealismus vorbereitet,einen doppelten Gottesbegriff, Göttliches in doppelter Form, nämlich einerseits als Immanentes, als überall in der Schöpfung Vorhandenes, und andererseits als ein völlig transzendentes personales Wesen.

Auch I. Kant betrachtet die äußere Wirklichkeit im Verhältnis zur menschlichen Subjektivität als An-sich-Seiendes, als Ding-an-sich, als vom Bewußtsein unabhängiges Sein. Der Kant der kritischen Phase hält aber im Gegensatz zum Dogmatismus des ihm vorangehenden Rationalismus jedes Ding-an-sich für theoretisch unerreichbar: "Vom Übersinnlichen ist, was das spekulative Vermögen der Vernunft betrifft, kein Erkenntnis möglich"[15]. So ist auch Gott als transzendentes, d.h. vom menschlichen Bewußtsein unabhängiges Wesen für theoretisch unerreichbar zu halten. Nach seiner kritischen Untersuchung der drei traditionellen Gottesbeweise kommt Kant zu dem Schluß, "daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind; daß aber die Prinzipien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen"[16]. "Für das Dasein des Urwesens, als einer Gottheit", ist also nach Kant "schlechterdings kein Beweis in theoretischer Absicht ... für die menschliche Vernunft möglich"[17]. Aber aus Gründen, die zur praktischen Vernunft gehören, kann Kant doch nicht auf den transzendenten Gott verzichten. Bei einer Argumentationsweise, die formell -im Sinne der Forderung nach einem gemeinsamen Ursprung des Verschiedenen, der allein die bei diesem geltende Harmonie erklären kann- der Argumentationsweise des Rationalismus vergangener Epochen ähnelt, hält er diesen Gott für die notwendig vorauszusetzende Ursache der unbedingt zu behauptenden Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit[18]. Darüber hinaus weist Kant auf ein vernünftiges Wesen hin, das als das gesetzgebende "Oberhaupt" das Vorhandensein des Reiches der Zwecke erklären soll[19].

Es gibt aber bei Kant auch einen anderen Gottesbegriff, welchem sowohl wegen seiner Rolle im kantischen Denken als auch auf Grund seiner Wirkung auf die Nachgeschichte der Philosophie und auch der Theologie eine sehr große Bedeutung beizumessen ist. Ich beziehe mich auf den Gottesgedanken als transzendentale Größe. Damit wird weder der transzendente Gott noch eine für sich seiende, untätige Gottesidee in der Vernunft gemeint, sonder eine,

zwar in der Vernunft beheimatete, aber doch in bezug auf die empirische Erkenntnis und auf das Handeln eine leitende Funktion erfüllende Kategorie. Die kantischen Analysen der theoretischen Vernunft münden in den Gottesbegriff als "ein Ideal der reinen Vernunft" mit einer Leitfunktion bei der innerweltlichen Forschung. "Das Ideal des höchsten Wesens ist ... nichts anderes, als ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenügsamen notwendigen Ursache entspränge"[20]. So hat der Gottesbegriff seine "gute und zweckmäßige Bestimmung in der Naturanlage unserer Vernunft"[21]. Die kantischen Analysen der praktischen Vernunft bringen ihrerseits zum "Faktum des Bereiches der Sittlichkeit", zum moralischen Gesetz, das "ein in der Vernunft überhaupt wirklich liegendes Gesetz" ist und dem Kant die Eigenschaften des Göttlichen, nämlich Notwendigkeit, Universalität und Selbstevidenz oder selbständige Intelligibilität zuschreibt[22]. Er mißt dem Menschen auf Grund der in der Freiheit sich realisierenden "Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung" "eine göttliche Abkunft verkündigende Anlage" bei[23] und redet in diesem begrifflichen Kontext vom "göttlichen Menschen in uns", von der "Tiefe göttlicher Anlagen", sogar von "Gott in uns"[24]. Der ganzen Transzendentaltheorie Kants, sei es angesichts der Natur, der Kunst oder der Sittlichkeit, geht es darum, die Kategorien des Notwendigen und Universalen bzw. das Göttliche aus dem Gebiet des uns äußerlich Gegebenen zu verbannen, um sie in die reinen Funktionen des Verstandes im Hinblick auf Erkenntnis und Handeln aufzulösen. Damit wird das Göttliche gänzlich auf den Menschen bezogen, als ein für Erkennen und Handeln notwendiges, spontan entstandenes Produkt seines geistigen Tuns dargestellt. Die apriorischen Formen beim Erkennen und Handeln besitzen die Beschaffenheit eines An-sich-Seienden, eines vom Subjekt unabhängigen Seienden im Subjekt, göttliche Beschaffenheit, denn sie sind im Subjekt und trotzdem nicht subjektiv, sondern auf Grund ihrer spontanen Entstehung notwendig und universell, Objektives, Göttliches. Vergessen wir jedoch nicht, daß der transzendente Gott bei Kant nicht verschwindet. Seine Existenz wird zwar für theoretisch unerkennbar erklärt, aber im Rahmen der praktischen Vernunft als notwendige Voraussetzung verlangt. So finden wir bei Kant zwei grundverschiedene Gottesbegriffe, nämlich den personalistisch-transzendenten und den immanent-transzendentalen Gott.

Fichte stimmt mit Kant in der Heraushebung der Vernunft als des in allen Erfahrungsbereichen systematische Einheit stiftenden und damit erst Wahrheit, Objektivität, Realität, Erfahrung -soweit diese Begriffe Notwendig-

keit und Universalität, nämlich die Eigenschaften wissenschaftlichen Erkennens in sich schließen- eigentlich begründenden Prinzips überein. Trotzdem hält Fichte die konkreten Ausführungen Kants für nicht angemessen angesichts des Grundsatzes der Einheit der Vernunft. Für ihn bedeuten die Zersplitterung der Vernunft in verschiedenen Vermögen durch Kant und die gesonderte Kritik, die er an jeder dieser Vermögen -an der theoretischen, der praktischen und der urteilenden Vernunft- durchführt, die Annahme von drei verschiedenen methodischen Standpunkten wie auch die Anerkennung eines dreifachen Absoluten, der nach Fichte die Anwendung einer eher induktiven Methode durch Kant zugrunde liegt. Daher zieht Fichte eine deduktive Methode vor, durch die er die besonderen Zweige auf eine einheitliche Urquelle zurückführen will. Der echte und letzte Einheitspunkt liegt für ihn im Praktischen. Daher bezeichnet E. Cassirer die Lehre Fichtes als "ethischen Monismus", und zwar im Gegensatz zu anderen Autoren, die sie bald als "metaphysischen", bald als "erkenntnistheoretischen Monismus" betrachten[25]. Das Ich und das Nicht-Ich bilden nach Fichte ein und dieselbe gedankliche Synthese, gehören unzertrennlich zueinander. Fichte kritisiert den kantischen Begriff des "Ding-an-sich", sofern dieser Begriff sich auf die äußere Wirklichkeit bezieht, d.h. sofern er ein vom Bewußtsein unabhängiges Wesen bezeichnet. Über ein solches Wesen, welches dem Bewußtsein völlig transzendent sein und daher ganz außerhalb seiner Dimension liegen soll, ist nach Fichte jede Prädikation unmöglich. Wir können sogar nicht wissen, ob eine derartige Transzendenz überhaupt statthat. "Bedenken Sie wohl -schreibt Fichte-, wenn Sie sagen: so ists an sich, schlechthin an sich; so sagen Sie: so ists durchaus unabhängig von meinem Sagen und Denken ... Resultat: das Ansich ist zu beschreiben als das sein Denken Vernichtende"[26]. In einer Auffassung, die nicht frei von Paradoxien und Zweideutigkeiten ist, läßt Fichte das An-sich des Nicht-Ich als durch das Ich bedingt bzw. gesetzt erscheinen[27]. In der zweiten Einleitung zur Wissenschaftslehre schreibt er: "Die Grundbehauptung des Philosophen, als eines solchen, ist diese: So wie das Ich nur für sich selbst sei, entstehe ihm zugleich notwendig ein Sein außer ihm; der Grund des letzteren liege im ersteren, das letztere sei durch das erstere bedingt: das Selbstbewußtsein und Bewußtsein eines etwas, das nicht wir selbst -sein sollen, sei notwendig verbunden; das erstere aber sei anzusehen als das Bedingende, und das letztere als das Bedingte"[28]. Damit wird die von Kant wie auch von dem ihm vorangehenden Rationalismus weitgehend angenommene Pluralität von An-sich-Seienden, von Absoluten, zur Einheit zurückgeführt.

Für Fichte bildet das Göttliche den letzten bzw. den eigentlichen Gegenstand des Philosophierens: "Nur an den höchsten Aufschwung des Denkens kommt die Gottheit"[29]. Aber seine geschlossene Auffassung, die alles überhaupt auf eine einzige Einheit zurückführen, das Ganze durch eine einlinnige Deduktion allein aus dem Ich herleiten und so alles vom Ich abhängen lassen will, räumt folgerichtig dem transzendenten personalen Gott keinen Platz ein. Da wird dieser völlig funktionslos. Außerdem hält Fichte, wie gesehen, die personale Gottesvorstellung für dem Gottesbegriff prinzipiell unangemessen. Fraglich ist es, ob Fichte den Gottesgedanken nur transzendental, d.h. nur als methodische Kategorie des menschlichen Verstandes versteht oder ob er hingegen im Gegensatz zu Kant den Bereich des Transzendentalen überschreitet und zur Erkenntnis der Identität des Göttlichen mit irgendeiner vom Menschen erfahrbaren Wirklichkeit übergeht. Die Totalradikalisierung der Autonomie des Subjekts mußte zur Aufhebung des Gegenständlichen und damit zur Annahme des Besitzes des Absoluten durch das Subjekt führen. Er hatte zuerst eine solche Annahme für unmöglich gehalten, hat jedoch in seiner späteren Metaphysik und Religionsphilosophie eine Theorie vom "Hyperabsoluten" entwickelt, bei der er über die fortschreitende Reihe der immer unvollkommen bleibenden Vergegenständlichungen des Absoluten hinaus die Anschauung des Absoluten zu erreichen glaubt. Das rastlose Streben, das allem sittlichen Wollen wesentlich ist und das zu immer neuen Zielen fortdrängt, ist dort zu einem wahrhaft Bleibenden und Vollendeten gelangt. Alles Drängen, alles Ringen, das dem Leben der Sittlichkeit seinen Stempel aufprägt, wird nun zur "ewigen Ruh' in Gott dem Herrn". Damit scheint das Absolute der einen Idee, des reinen Ideals, sich in das Ontologisch-Absolute gewandelt zu haben. So gerät Fichte gegen seinen eigenen Willen in den Bereich der methodischen Auffassung, die Schelling im Entwurf der Identitätsphilosophie gezeichnet hatte, nämlich in einen "erkenntnistheoretischen" oder "metaphysischen" Monismus. Die Ausführung Fichtes bleibt jedoch weit entfernt von der objektiven Form der Schellingschen Naturphilosophie und erinnert eher an die rein idealistischen Spekulationen des Neuplatonismus, welcher vom Sein zum "Übersein", vom Einen zur "Übereinen" zurückzudrängen sucht[30]. Fichte faßt also Gott nur immanentisch auf, d.h. schließt die Möglichkeit eines getrennten personalen Gottes aus, schwankt aber zwischen einer bloß transzendentalen und einer ontologischen Gottesvorstellung.

Auch Hegels ganzes Denken konzentriert sich auf die Gottesfrage. Bereits im ersten Paragraph der Einleitung seiner Enzyklopädie der philosophischen

Wissenschaften betont er, daß Gott allein die Wahrheit ist, und setzt den Gegenstand der Philosophie mit dem der Religion gleich. Diese Gleichsetzung wird in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion immer wieder hervorgehoben. Hier sagt er ausdrücklich, "daß der Inhalt der Philosphie, ihr Bedürfnis und Interesse mit der Religion ganz gemeinschaftlich ist; ihr Gegenstand ist die ewige Wahrheit, nichts als Gott und seine Explikation. Die Philosophie expliziert nur sich, indem sie die Religion expliziert, und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion. So fällt Religion und Philosophie in eins zusammen... Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst"[31]. Hegel ist sogar der Meinung, daß die Inhalte der christlichen Dogmatik sich in der Philosophie besser aufgehoben bzw. aufbewahrt befinden als in der Dogmatik selber: "Durch solch endliches Erfassen des Göttlichen, dessen, was an und für sich ist, durch dies endliche Denken des absoluten Inhalts ist es geschehen, daß die Grundlehren des Christentums aus der Dogmatik größtenteils verschwunden sind. Nicht allein, aber doch vornehmlich die Philosophie ist es, die jetzt wesentlich orthodox ist, die Sätze, die immer gegolten haben, die Grundwahrheiten des Christentums werden von ihr erhalten und aufbewahrt"[32]. "In der Philosophie ist viel mehr von der Dogmatik erhalten, als in der Dogmatik, der Theologie als solcher"[33].

So verschieden auch in der Tat die Ansätze Fichtes und Hegels sind, erweisen sie doch grundsätzliche Ähnlichkeiten. Dem Denken Hegels liegt wie dem Fichtes die Absicht zugrunde, durch die Anwendung einer deduktiven Methode den in Kant vorhandenen Dualismus von äußerem Ding-an-sich und Vernunft zu überwinden und ihn auf eine einheitliche gedankliche Synthese zurückzuführen. Bei einer solchen geschlossenen, allumfassenden Synthese, die sich etwa im Wirkungsbereich des Spinozismus vollzieht, gibt es freilich keinen Platz für die personalistische Gottesvorstellung. Ähnlich wie bei Fichte sind auch bei Hegel Schwankungen zwischen einem bloß transzendentalen und einem ontologischen Gottesbegriff festzustellen. Hegel behauptet ausdrücklich, "daß die Vernunft der Ort des Geistes sei, wo Gott sich dem Menschen offenbart"[34]. Andererseits ist er aber auch der Meinung, daß "alles, was für das Bewußtsein ist, diesem ein Gegenständliches ist. Es muß alles auf äußerliche Weise an uns kommen"[35]. Daher muß das Absolute, um zum Selbstbewußtsein zu gelangen, die Durchgangsstufen der geschichtlichen Vergegenständlichungen überqueren. Damit das Endliche aber als zu negierende Durchgangstufe verstanden wird und so der geschichtliche Prozeß fortschreiten kann, muß durch antizipatorisches Denken das Vorfindliche übertroffen sein. Deshalb

sagt Adorno gerade als Kritik an Hegel: "daß die Negation der Negation die Positivität sei, kann nur verfechten, wer Positivität, als Allbegrifflichkeit, schon im Ausgang präsupponiert"[36]. So erscheint das Absolute nicht als das vom gegenständlich vermittelten Prozeß des Gedankens abzuleitende und daher erst am Ende des Gesamtprozesses herauszutretende Resultat, sondern als das von Anfang an vorauszusetzende, den Prozeß eigentlich bestimmende und vorwärtstreibende Prinzip[37]. Dies weist auf einen bloß transzendentalen Gottesbegriff hin und schließt die Annahme eines nicht aufhebbaren Dualismus zwischen Denken und Sein in sich. Dieser Dualismus befindet sich latent im System Hegels als eine Grundvoraussetzung, die erst den dialektischen Prozeß ermöglicht[38].

Der eben angedeutete Dualismus wird aber durch die methodische Forderung Hegels, die ganze Wirklichkeit überhaupt in einen einzigen deduktiven Prozeß einzuordnen, verneint. Dadurch verliert das Gegenständliche seine Selbständigkeit und wird zu einem vorläufigen Moment der Vernunft selbst, das diese in einer je anders gearteten endlichen Form widerspiegelt. Die Vernunft begnügt sich dann nicht wie bei Kant damit, ein ideales Prinzip des Bestimmens, des Sollens zu sein, eine transzendentale Funktion im Hinblick auf die Erkenntnis vom Gegenständlichen und auf das Handeln zu erfüllen. Bei Hegel ist die Vernunft darüber hinaus ein Prinzip des Erschaffens. Nicht nur die Formen, auch das Material, das Gegenständliche, das äußere Ding entsteht aus der Vernunft. Demgemäß ist die Geschichte eine vernünftige Geschichte, die geschichtliche Entfaltung der Vernunft selbst, ein vernünftig strukturierter Prozeß. Zudem verwirklicht sich die entmythologisierte Trinität, nämlich die logische Drei-Takt-Bewegung der These, Antithese und Synthese, welche die Bewegung der Vernunft selbst ist, in allen Phasen des Prozesses. Überall sieht die Vernunft nur sich selbst als das alles überhaupt allein bestimmende und wahrhaft konstituierende Element. Darin besteht eben ihre Absolutheit, ihre Gottheit. So kann Hegel die allgemeine Behauptung machen: "Gott ist nicht ein Begriff, sondern der Begriff"[39]. Der riesige deduktive Gesamtprozeß des Begriffs, den Hegel vor allem in seiner "Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften"(1817) beschreibt, besteht dann eigentlich in einer ständigen Wiederholung von sich selber, obwohl er in der Form gegenständlicher Geschichtlichkeit dargestellt wird. Zwar bilden nach Hegel die Geschichte der Philosophie und innerhalb dieser Geschichte sein eigenes System die absolute Vollendung des gegenständlich vermittelten Prozesses des Begriffs, da erst hier seiner Meinung nach der Begriff in

seiner absoluten Reinheit bzw. Freiheit von Gegenständlichkeit oder Endlichkeit erkannt wird. Der trinitarische Begriff kann jedoch gerade deshalb als absolut, als göttlich bezeichnet werden, weil er sich überall ohne irgendeine Ausnahme verwirklicht. Jeder Dualismus wird also überwunden; der sich mit reiner Logizität oder Formalität identifizierende transzendentale Gottesbegriff schlägt in ontologische Identität um[40].

Der Deutsche Idealismus versteht also das Göttliche grundsätzlich nicht transzendent-personalistisch, sondern immanent-anthropologisch, als Kategorie des menschlichen Verstehens und Ersehnens, die immerhin eine Transzendentalfunktion angesichts der Erkenntnis und der Praxis erfüllt. Die Frage nach der Erzielung einer Identität gegenständlicher Wirklichkeit mit dem ersehnten Ideal des Göttlichen bleibt, wie gesehen, nicht ohne Schwankungen beantwortet. Diese transzendental-anthropologisierende Betrachtungsweise des Göttlichen hat in der Folge einen sehr großen Einfluß sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie ausgeübt. Die ganze protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts und die meisten fundamentaltheologischen Entwürfe unseres Jahrhunderts, unabhängig von konfessioneller Prägung, befinden sich innerhalb einer solchen Tendenz, die doch irgendwie als Kontinuität der anthropologisierenden Linie der platonisch-augustinisch--franziskanischen theologischen Schule vor der Neuzeit zu betrachten ist und die jetzt, bei ihren Verarbeitungen, aber unter der Bestimmung der neuen philosophischen Modelle steht. Freilich wird in der Theologie das Göttliche nicht nur transzendental, als bloße Kategorie des menschlichen Verstehens und Ersehnens aufgefaßt. Darüber hinaus wird immer eine je anders geartete Identität behauptet, wenn, besonders im Falle der sich im Einflußbereich Hegels befindenden Ansätze, ihre Offenbarung auch als im Werden dargestellt wird. Innerhalb der anthropologisierenden Tendenz herrschen zwei grundverschiedene theologische Richtungen. Die eine konzentriert sich auf die Innerlichkeit des Menschen, in der sie ein spezifisch religiöses Apriori sieht. Dieses Apriori wird als ein negatives Korrelat Gottes aufgefaßt, a.g. als menschliches Bedürfnis nach dem Göttlichen, welches als negatives Korrelat dem Göttlichen adäquat-negativ entspreche, d.h. allein durch dieses adäquat erfüllbar sei[41]. Insofern bedeutet dieses Apriori Fähigkeit des Menschen für das Göttliche. Nach diesem ersten theologischen Ansatz ereignet sich die die Offenbarung Gottes eigentlich ausmachende Erfüllung in der Innerlichkeit des Subjekts. So wird die Behandlung der Gottesfrage auf eine abgetrennte, spezifisch religiöse Zone eingeschränkt. Diese Richtung

vertritt nicht eine logische, den Gottesgedanken mit der allgemeinen Wirklichkeit dialektisch verbindende Betrachtungsweise, sondern nähert sich methodologisch dem Psychologismus und greift hauptsächlich nach der direkten, sich in der Innerlichkeit vollziehenden Intuition als dem adäquaten Mittel für die Gotteserkenntnis. Die andere, grundsätzlich durch Hegels allumfassende Dialektik geprägte theologische Richtung teilt mit der ersten das anthropologische Komponent, sie versteht den Menschen auch als negatives Korrelat Gottes, als Frage nach Gott. Aber die Antwort auf diese Frage wird in einem umfassenden Rahmen dargestellt und erweist im Gegensatz zu der ersten Richtung eine logische und gleichzeitig geschichtliche Struktur, bei der das Göttliche als der die ganze Wirklichkeit überhaupt in ihrem geschichtlichen Voranschreiten zuletzt bestimmende Gedanke betrachtet wird. Es sei bemerkt, daß auch die vertikal-supranaturalistischen heutigen Ansätze, wie im dritten Kapitel zu sehen ist, bei ihren Begründungen des Glaubens nach anthropologisierenden Auffassungen greifen, so, wie es übrigens in der mystischen oder mystisch geprägten Theologie vergangener Epochen trotz ihrer supranaturalistischen Grundeinstellung immer gewesen ist.

Hegels Aufnahme in der Theologie (s.u.: S. 357 mit Anm. 70) kann als eine Umkehrung seines Denkens angesehen werden, sofern gemäß den theologischen Ansätzen das Göttliche seine endgültige und vollkommene Gestalt nicht durch die Rückkehr zum reinen Begriff bekommen wird, sondern durch die volle Verwirklichung des Absoluten im Gegenständlichen. Zu dieser Wendung wurde die Theologie durch ganz verschieden geartete Gründe veranlaßt. Die einen kommen aus außertheologischen Bereichen wie die Forderung der Wissenschaftstheorie nach empirischer Prüfbarkeit und die der Anthropologie danach, den Menschen in unaufhebbarer Verbindung mit seiner Mit- und Umwelt zu verstehen (vgl.u.: 4. Kap.). Andere Gründe entspringen aus der Theologie selbst: Die von Anfang an kosmologisch verstandene Logos-Christologie wie auch die Reich-Gottes-Idee und die mit ihr verbundene Auferstehung des Fleisches weisen auf eine Welt und Gesellschaft integrierende Theologie hin.

Pannenbergs Ansatz ist in die unter dem Einfluß Hegels stehende theologische Richtung einzuordnen. Im Einklang mit diesem theologiegeschichtlichen Ort nimmt Pannenberg die Verarbeitung seiner Begrifflichkeit sehr ernst (II. Teil). Seine Grundsorge in diesem Bereich konzentriert sich eben darauf, daß die Explizierung des Gottesbegriffs dem theologischen Gegenstand,

nämlich Gott wirklich adäquat sei (5. Kap.). Als Forderung einer solchen Adäquatheit lehnt er die personalistische Gottesvorstellung ab, wendet aber einen sozusagen entmythologisierten Personbegriff auf Gott an (7. Kap.). Da es zwischen Frage und Antwort Entsprechung geben soll, verarbeitet Pannenberg sowohl die Gottesfrage, welche mit der Menschfrage, d.h. mit dem Menschsein als Frage nach dem Göttlichen gleichgesetzt wird (4. Kap.), als auch die göttliche Antwort innerhalb einer umfassenden Perspektive. Folgerichtig verurteilt er jede abstrahierende, bloß intuitionistisch verfahrende Betrachtungsweise als der Sache selbst unangemessene Fragestellung, und zwar sowohl in der Anthropologie (4. Kap.) als auch in Philosophie und Theologie (5. Kap.). Mit diesen Erwägungen habe ich einfach beabsichtigt, den ganz allgemeinen philosophie- und theologiegeschichtlichen Rahmen der Begrifflichkeit Pannenbergs zu bestimmen. Die Aufgabe des zweiten Teiles dieser Arbeit wird eben darin bestehen, eine solche Begrifflichkeit konkret zu explizieren und zu belegen.

2. KAPITEL
Paradoxie der Gottesfrage: Ist diese eine unumgängliche, aber unlösbare Frage?

Die Problematik der Verifizierbarkeit der Gottesfrage verdient im Rahmen dieser Arbeit besondere Aufmerksamkeit, denn bei W. Pannenberg geht es nicht nur um den Aufbau einer richtigen Begrifflichkeit in bezug auf Gott, sondern auch um die Frage nach der Möglichkeit der empirischen Verifizierung dieser Begrifflichkeit. Ohne die Möglichkeit der Verifizierung scheint die Begrifflichkeit sinnlos zu sein. Daran entscheidet sich nach Pannenberg, ob der Glaube an Gott ernst zu nehmen ist. Man kann wohl sagen, daß bereits eine rein statistische Betrachtung des Faktums des Glaubens an Gott einen für sich überzeugenden Hinweis auf den Ernst der Gottesfrage bildet. Wir finden den Glauben an Gott bei den Menschen aller Epochen und Länder, aller Kulturen und sozialen Schichten. Oft wurden die religiösen Vorstellungen verachtet, welche immerhin, wie im vorigen Abschnitt durch die Unterscheidung verschiedener Gottesbegriffe nahegelegt wurde, nicht die Gottesfrage erschöpfen, sondern nur eine Art der Gottesvorstellung umfassen. Die religiösen Vorstellungen wurden oft als grundlose Produkte der Phantasie und daher als chrakteristisch für Menschen, die sich in irgendeiner Weise in einer niedrigeren Entwicklungsstufe befinden, betrachtet. A. Comte, der die Entwicklung der Menschheit in die theologische, die metaphysische und die positive Stufe einteilte, sah eben das religiöse Stadium als den qualitativ primitivsten Zustand des Menschen an. Für I. Kant und G.W.Fr. Hegel waren die religiösen Vorstellungen nur als Träger von Vernunftswahrheiten sinnvoll, die erst in der Philosophie in reinem Zustand vorfindlich sind. Nach K. Marx ist die Religiosität das Zeichen einer durch anormale soziale Zustände bedingten entfremdeten Personalität. S. Freud hielt das religiöse Individuum für einen Menschen, der sich noch nicht von unbegründeten uralten Prägungen im Unbewußten befreit und daher nicht die vernünftige, d. h. der Objektivität entsprechende Haltung des emanzipierten Menschen erreicht hat. All diese Interpretationen des religiösen Glaubens bergen zwifellos Wahrheitsmomente in sich und können daher ein hervorragendes kritisches Mittel bilden, um die Gläubigen der Nichtsauberkeit ihres Glaubens bewußt zu machen. Das religiöse Phänomen läßt sich jedoch nicht auf die von diesen Theorien hervorgehobenen Elemente reduzieren. Aus rein statistischen Überlegungen darf sicher behauptet werden, daß der Glaube an Gott nicht einfach eine Sache von in irgendeiner Weise unterentwickelten

Menschen ist. Solche Interpretationen sollen also als einseitige und unzulängliche Erklärungen des religiösen Phänomens dargestellt werden.

Immerhin muß zugegeben werden, daß der Gottesbegriff schon in sich, inhaltlich, paradox ist. Er impliziert Immanentes und Transzendentes, Gegebenes und Gesetztes, Geglaubtes und Geoffenbartes, An- und Abwesendes, Schon und Noch-Nicht, Intelligibles und Verborgenes. Daher ist es nicht erstaunlich, daß faktisch die Haltungen zur Gottesfrage immer paradox gewesen sind. Glaube und Unglaube, Behauptung und Negation, Haß und Liebe haben immer, oft sogar unter der Prägung zugespitzter Leidenschaft und des Fanatismus, die Gottesfrage begleitet. Kriege und Märtyrer hat sie hervorgerufen. Gott ist für das zuerst Erkannte und für das Unerreichbare, für notwendig und für tot erklärt worden. Die entgegengesetzten Haltungen im Hinblick auf die Gottesfrage sind nicht nur im Bereich der Religionen vorfindlich, sondern auch in dem der philosophischen Systeme. Dieses Kapitel wird sich auf die Problematik der Gottesfrage angesichts ihrer Paradoxie in der Philosophie beschränken. Pannenberg selbst macht keinen Grundunterschied zwischen dem Gott der Philosophie und dem der Religion (5.Kap.).Nach ihm sollen die allgemeinen Begriffe der Philosophie in die durch die konkreten Wirklichkeitserfahrungen bei den historischen Religionen bestimmten Begriffe der Theologie aufgehoben werden. Daher spielt sich bei ihm die Erörterung der Grundbegriffe der Theologie in einer ganz allgemeinen philosophischen Ebene ab.

Die Metaphysik hat das Göttliche als ihr eigentliches Thema, sofern ihr Ziel darin besteht, den alles bestimmenden ersten Ursprung der Wirklichkeit überhaupt herauszustellen. Schon die vorsokratischen Philosophen faßten ihre Naturphilosophie als Bestimmung des Göttlichen auf. So stellt W. Jaeger in bezug auf sie folgendes fest: "Die theologische Komponente ist von der physikalischen oder ontologischen Grundstruktur ihres Denkens untrennbar"[1]. Aristoteles hat eine deutliche Darstellung der wesentlichen begrifflichen Verbindung der Metaphysik mit der Gottesfrage verarbeitet. Er bestimmt die Aufgabe der Metaphysik, die er als die Erste Philosophie (πρώτη φιλοσοφία) bezeichnet, als Suche entweder nach dem "Seienden als Seiendem" (ὂν ᾗ ὄν) oder nach den "ersten Ursprüngen und Ursachen" (πρῶται ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι) (M 982b9)[2]. Manchmal faßte er beides zusammen und stellte als den Gegenstand der Metaphysik "die ersten Urprünge und Ursachen" dar, und zwar "des Seienden als Seienden" (M 1025b3f). Die Krönung der aristotelischen Metaphysik bestand folgerichtig in der Behandlung der

Gottesfrage, da Gott als der erste Ursprung aller Seienden den eigentlichen Gegenstand der Metaphysik bildete.

Für Aristoteles war die Metaphysik die eigentliche Philosophie überhaupt. Nach ihm gibt es "einiges dem Seienden als Seiendem Eigentümliche, und das ist es, worüber das Wahre zu untersuchen Sache des Philosophen ist" (M 1004 b15 ff.). Das erklärt die ursprüngliche Bezeichnung der Metaphysik als die "Erste Philosophie". Diese metaphysische Wesensbestimmung der Philosophie gilt nicht nur für das vorherrschend metaphysische Zeitalter, nämlich für die Antike, die Patristik und das Mittelalter, sondern auch für die Neuzeit. Nach R. Descartes liegen in der Metaphysik die "Wurzeln" des Baumes der Philosophie[3]. F.G. Schelling bestimmt die Philosophie "als die Wissenschaft, die ... überall auf die letzten Gründe geht"[4]. Der aus dem Cartesianismus stammende Rationalismus, welcher in die großen metaphysischen Systeme von Spinoza und Leibniz gipfelt, und der weitgehend als Fortsetzung des Rationalismus zu betrachtende Deutsche Idealismus machen die Neuzeit zu einer großen metaphysischen Epoche, deren Grundthema das Göttliche ist.

Aber der Deutsche Idealismus scheint die letzte metaphysische Bewegung gewesen zu sein. Während man im Festland nach dem optimistischen Maßstab des Göttlichen dogmatisch-rationalistische Gebäude aufbaute, entwickelte sich in England die empirische Richtung, deren Wurzeln über die vielfältigen empirischen Tendenzen der Renaissance und ihre systematische Verarbeitung durch F. Bacon. T. Hobbes und H. von Cherbury bis in den Ockhamismus des 14. Jahrhunderts und in die Streite über die Universalien in den vorigen Jahrhunderten reichten. Der Empirismus mündete oft im Gegensatz zum Rationalismus in pessimistische Skepsis und Atheismus. Der englische Empirismus übte eine große Wirkung auf die französische Aufklärung aus, die trotz ihrer Verehrung der Vernunft sich weitgehend unter dem Zeichen des atheistischen Skeptizismus und des Empirismus befand. Denken wir beispielsweise an P. Bayle, Ch. Montesquieu, J.J. Rousseau und J.M. Voltaire. Entscheidend für die Zukunft der Philosophie angesichts der Metaphysik-Frage war der Einfluß D. Humes auf I. Kant, welcher erst daduch seine kritische Denkphase erreichte. Zwar macht "Metaphysik" nach Kant "allein dasjenige aus, was wir im echten Verstande Philosophie nennen können"[5]. Aber die Tatsache, daß er die reine Vernunft für nicht zuständig für die klassischen metaphysischen Fragen erklärte und daß er diese entweder in bloß transzendentale Kategorien des Subjekts auflöste oder sie in den Bereich der praktischen Vernunft verbannte, spielte bei der Bildung des metaphysischen Agnostizismus

der Nachzeit eine große Rolle. Bislang war der Metaphysik als solcher und mit ihr auch der Gottesfrage ein beherrschender Platz im allgemeinen Rahmen der Philosophie eingeräumt worden. Noch K. Marx sagte von der Theologie, sie sei "von jeher der faule Fleck der Philosophie"[6], während er versuchte, sich von "Dogmen" oder willkürlichen Voraussetzungen zu befreien und nur "wirkliche "Voraussetzungen" anzuwenden. Diese waren für ihn "die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie durch ihre eigene Aktion erzeugten"[7].

In der Tat hat sich immer mehr eine antimetaphysische positivistische Tendenz durchgesetzt, was den Anruf Fr. Nietzsches "Gott ist tot"[8], mindestens in bezug auf den Gott der Metaphysik zu bestätigen scheint. Auch M. Heidegger betrachtet die Abwesenheit Gottes als den Grundzug unseres Zeitalters und behauptet darüber hinaus, daß das Denken "den Gott der Philosophie ... preisgeben muß"[9]. J.-P. Sartre macht die Kategorie der Freiheit zur Grundkategorie seines Denkens, deren quasi transzendentale Voraussetzung bei ihm der Atheismus ist. Er schreibt beispielweise: "Selbst wenn es einen Gott gebe, würde das nichts ändern. Nicht, als ob wir glaubten, daß Gott existiert, aber wir denken, daß die Frage nicht die seiner Existenz ist; der Mensch muß sich selber wieder finden und sich überzeugen, daß ihn nichts vor ihm retten kann, wäre es auch ein gültiger Beweis der Existenz Gottes"[10]. A. Camus weist vielfach auf die Unerreichbarkeit des Göttlichen hin. Er kritisiert an K. Jaspers und an anderen Vertretern des "existenziellen Denkens" wie S. Kierkegaard und G. Marcel und sogar an F. Kafka[11] den Sprung in eine transzendente Hoffnung und versteht sein eigenes Denken als eine Philosophie des Relativen[12], als ein "approximatives Denken"[13], das nicht über absolute Wahrheiten verfügt. Daher distanziert er sich vom marxistisch orientierten, auf dem Glauben an die Geschichte gründenden Existenzialismus Sartres'. Er wendet sich gegen jeden Ansatz, der Anspruch auf Absolutheits- oder Totalwissen erhebt und damit die utopische Totalbeseitigung des Elends erwartet. Darum steht er Hegel und Marx äußerst kritisch gegenüber[14]. Der Erkenntnisgrenzen bewußt, setzt er sich gegen jeden Absolutismus und Totalitarismus in Philosophie und Religion für "Dialog" und "Kommunikation", für Ausgleich und Maß ein. Er schreibt: "Platon hat recht gegen Moses und Nietzsche. Der Dialog auf menschlicher Ebene kostet weniger als das Evangelium der totalitären Religionen, das -ein Monolog- von der Höhe eines einsamen Berges herab diktiert wird. Auf der Bühne wie in der Stadt kommt der Monolog unmittelbar vor dem Tode"[15]. Jede Forderung nach Absolutheit, auch die nach absoluter Freiheit und nach absoluter Gerechtigkeit gerät nach Camus in den Selbst-

widerspruch[16]. Schließlich hält er die Existenz Gottes für unvereinbar sowohl mit der menschlichen Freiheit als auch mit dem Vorhandensein des Bösen bzw. des Absurden: "Wir kennen die Alternative: entweder sind wir nicht frei, und der allmächtige Gott ist für das Böse verantwortlich. Oder wir sind frei und verantwortlich, aber Gott ist nicht allmächtig. Alle scholastischen Spitzfindigkeiten haben der Schärfe dieses Paradoxons nichts hinzugefügt und nichts genommen"[17].

Auch hegelianisch gesinnte Denker haben auf die Unerreichbarkeit des Göttlichen hingewiesen und sich insofern gegen die unter dem Zeichen des Göttlichen stehende Philosophie Hegels gewandt, angesichts derer sie doch die kritische Kraft ihrer Dialektik annehmen. Gute Beispiele davon sind die westeuropäischen Neomarxisten M. Horkheimer und Th. Adorno. Horkheimer greift den Idealismus und jeden naturalistisch bzw. ontologisch optimistischen Materialismus wie auch das Christentum an, weil sie alle im Gang der Geschichte nur eine zu einem triumphierenden Ende treibende allgemeine Kraft in Betracht ziehen[18], ohne die konkrete Wirklichkeit dieser Geschichte voll von Leiden und Elend der Individuen zu berücksichtigen[19]. Hegel wirft er ausdrücklich vor, daß bei ihm "die Frage nach dem Leid des Einzelnen durch idealistische Leugnung des wesenhaften Seins der Individualität gegenstandlos" wird[20]. Horkheimer verneint die gewöhnlichen Identifikationen von Macht und Güte und von Realität und Vollkommenheit und weist auf ihren Ursprung in der herkömmlichen Metaphysik hin: "Der Mythos der Herrschenden, daß das, was Macht hat, auch gut sein müsse, ist durch die Lehre des Aristoteles von der Einheit zwischen Realität und Vollkommenheit in die abendländische Philosophie übergegangen". Dagegen stellt er das Prinzip auf, Ungeheuerlichkeit sei kein stichhaltiges Argument gegen die Behauptung oder die Leugnung eines Sachverhalts[21]. Seiner Meinung nach sind Leiden und Tod "auf keine Weise sinnvoll zu machen, vielmehr erweist sich an ihnen die Ohnmacht aller sinngebenden Metaphysik und jeder Theodizee"[22]. Horkheimer wandte sich ausdrücklich gegen den metaphysischen und religiösen Optimismus, der den Menschen betrüge, indem er durch die Rechtfertigung einer unbegründbaren Hoffnung das Leiden zu verklären versuche[23]. Ähnlicherweise griff er auch manche Marxisten an, "welche angesichts des Elends rasch dazu übergehen, es zu deduzieren. Man kann -schreibt er weiter- auch mit dem Begreifen zu rasch sein"[24].

Auch Th.W. Adorno greift Hegels einseitige Hervorhebung der allgemeinen Kategorie der Totalität an. Seine Behauptung "das Ganze ist das Unwahre"[25]

weist gerade auf eine umgekehrte Auffassung hin. Er denunziert die total vergesellschaftete Gesellschaft, die das Subjekt, das Individuum, den Einzelnen im Dienste der ökonomischen Mächte annulliert bzw. verdinglicht, und zielt durch seine kritische Theorie auf die Emanzipation des Einzelnen von der ungerechten und entfremdeten Totalität zur eigenen Subjekthaftigkeit. Diese Betonung der individuellen Subjekthaftigkeit legt eine unaufhebbare, im Gegensatz zu Hegels eintönigem Panlogismus stehende Pluralität von Gesetzlichkeiten nahe. Angesichts der Geschichte bewahrt Adorno eine eher pessimistische Haltung[26]. Daher lehnte er den unter der Bestimmung des Göttlichen stehenden historischen Optimismus Hegels ganz entschieden ab: "Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe. Sie endet in der totalen Drohung der organisierten Menschheit gegen die organisierten Menschen, im Begriff von Diskontinuität. Hegel wird dadurch zum Entsetzen verifiziert und auf den Kopf gestellt. Verklärte jener die Totalität geschichtlichen Leidens zur Positivität des sich realisierenden Absoluten, so wäre das Eine und Ganze, das bis heute mit Atempausen sich fortwälzte, teleologisch das absolute Leiden"[27].

Es ist wahrscheinlich der Positivismus, welcher am stärksten unsere Zeit geistig beherrscht. Der religionsphilosophe H.R. Schlette legt wie folgt die Grundposition des modernen Neopositivismus angesichts der Metaphysik und der Religion dar: "Aus logischen, sprachphilosophischen und erkenntnistheoretischen Gründen ist Metaphysik überhaupt unmöglich, so daß auch die Gottesfrage rational nicht mehr gestellt und diskutiert werden kann"[28]. L. Wittgenstein hat in seinem 1922 erschienenen Frühwerk "Tractatus logico-philosophicus" die Auffassung vertreten, daß allein "Sätze der Naturwissenschaft" sinnvoll sind, während metaphysische Sätze sich als Unsinn erweisen,weil "gewisse Zeichen" in ihnen, gewisse Wörter, "keine Bedeutung" haben, d.h. keine empirische Entsprechung (6.53). Demgemäß lassen sich auch Aussagen über Gott nicht sinnvoll sagen, denn "Gott offenbart sich nicht in der Welt"(6.432), d.h. nicht innerhalb von "Raum und Zeit" (vgl. 6.4312). Die Neopositivisten, konkret die Mitglieder des 1922 begründeten "Wiener Kreises" wurden vor allem in ihrer Anfangszeit durch dieses Werk Wittgensteins stark beeinflußt und vertraten dann ähnliche Thesen. Ein Satz ist für sie nur dann sinnvoll, wenn sich angeben läßt, welcher Sachverhalt beim wahren Satz gegeben sein muß, a.g. welche Beobachtungen von Sachverhalten den Satz verifizieren können[29]. R. Carnap lehnt sowohl den Gott der Mythen als auch den metaphysischen Gott ab, den ersten, weil er keiner kritischen Untersu-

chung standhält, und den zweiten, weil er sich aus Mangel an jeder Beziehung zur Erfahrungswirklichkeit jeder Verifikation entzieht und daher für sinnlos erklärt wird[30]. Dieselben Gedanken liegen der berühmt gewordenen Parabel A. Flews zugrunde, die Gott mit einem Gärtner vergleicht, der unsichtbar, unberührbar und keinem Test zugänglich und daher für einen bloß imaginären oder für gar keinen Gärtner zu halten ist[31]. Das Greifen nach einer besonderen Art der Erfahrung, die als spezifisch religiös und daher als die adäquate empirische Grundlage für theologische Behauptungen zu betrachten wären, wie es bei großen Bereichen der Fundamentaltheologie des 19. und des 20. Jahrhunderts geschieht, wird auch von den Neopositivisten als nicht adäquater Weg zurückgewiesen, weil solche Erfahrungen sich gerade wegen ihrer Besonderheit jeder intersubjektiven Nachprüfung, die sie erst vor bloß subjektiven, illusionären Interpretationen sichern könnte, entziehen[32]. W. Stegmüller stellt in seinem Werk "Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie" fest, daß die modernen Empiristen "die Notwendigkeit einer klaren Trennung von Wissenschaft auf der einen Seite, Kunst und Religion auf der anderen" befürworten. Es "wird verlangt -schreibt Stegmüller nur wenig später-, daß auch in der Philosophie die Trennung zwischen Erleben und Erkennen mit aller Schärfe vollzogen wird. Nimmt der Philosoph diese Forderung ernst, dann muß er aufhören, mit Begriffen komponieren oder malen oder beten zu wollen, wie dies nach empirischer Ansicht in der Metaphysik geschieht"[33].

Alle vorgetragenen Zeugnisse legen den Tod Gottes, den Tod der Metaphysik nahe. Aber, ist die metaphysische Frage bzw. die Gottesfrage wirklich tot? Trotz aller Einwände und angeblicher Feststellungen scheint mir die Wirklichkeit gerade nicht auf einen solchen Tod hinzuweisen, und zwar nicht einmal bei denen, die diesen leidenschaftlich verkünden. Diesen Sachverhalt möchte ich im folgenden gerade bei den bereits angeführten, der Metaphysik bzw. Gottesfrage gegenüber negativ eingestellten Autoren herausheben.

W.Schulz ist der Ansicht,daß Nietzsche trotz seiner zur Schau gestellten Antimetaphysik "ein metaphysischer Denker von Rang" sei[34]. Viele Interpreten vertreten die Meinung, daß Nietzsche sich nur gegen eine bestimmte Form des Gottesglaubens sowie gegen dessen ethische Wirkungen aufgelehnt habe und daß er offen für die Ankunft eines neuen, wahrhaft göttlichen Gottes geblieben sei[35]. In dem Werk "Also sprach Zarathustra" folgt nach einer bitteren Klage des Zarathustra gegen die Priester und ihre Kirchen der Satz: "Und erst wenn der reine Himmel wieder durch zerbrochene Decken blickt, und hinab auf Gras und roten Mohn an zerbrochnen Mauern, will ich den Stätten dieses Got-

tes wieder mein Herz zuwenden"[36]. Ähnliche Gedanken sind auch an anderen Stellen vorfindlich[37]. Nietzsche, ein Anbeter der Lebensenergie und des Fortschritts, blieb offen für die Transzendenz, für die Ankunft des mit göttlichen Eigenschaften ausgestatteten Über-Menschen, bezog den Menschen auf die Kategorie des Göttlichen. Trotzdem ist die Haltung Nietzsches angesichts der Transzendenz nicht eindeutig. Er bleibt in fast tragischer Weise verstrickt in die Spannung zwischen der sich stets gleich bleibenden Lebensübermacht und dem dennoch notwendigen Appel, der Zeit des Über-Menschen den Weg zu bahnen.

Über das spätere 19. Jahrhundert sagt W. Schulz: "Die Philosophen entsagen der alten Metaphysik, aber sie werden nicht wirklich frei von ihr"[38]. Ähnliches darf auch von der heutigen Philosophie gesagt werden, wenn die metaphysische Frage bzw. die philosophische Gottesfrage auch nicht überall auf derselben Weise und mit derselben Intensität erscheint.

Bis in die fünfziger Jahre hinein wurde Heidegger von vielen für einen Atheisten gehalten. Heute meint man dagegen in ihm einen Neo-Theisten oder wenigsten den Vorläufer eines neuen Verhältnisses zum Göttlichen erkennen zu dürfen[39]. Heideggers Bestimmung des Daseins durch die Kategorie der Zeit wie auch seine existenziale Konzentration auf das Subjekt[40] und auf die Selbstentscheidung[41] scheinen zwar jeden Weg zum Göttlichen zuzusperren. Bei ihm sind aber gleichzeitig durch seine Verarbeitung der Kategorien des Vorgreifens auf die Zukunft[42] und der Gebundenheit an Welt[43] und Geschichte[44] die Grungkategorien der Offenheit für das Göttliche vorhanden. In diesem Sinne darf behauptet werden, daß von Heidegger Anstöße und Hinweise gegeben wurden, die mit der im Neomarxismus zum Ausdruck kommenden Problematik der "Natur" und der "Hoffnung" verbunden werden können[45]. Durch die Hervorhebung des Vorgreifens und des darauf beruhenden Entwerfens als der Grundeigenschaften des menschlichen Verhaltens stellt Heidegger das Transzendieren als die Basis der anthropologischen Struktur überhaupt dar. Diese Struktur bei ihm kann zusammenfassend als aus drei Stufen bestehend beschrieben werden, nämlich in der Worum-Frage oder Frage nach dem Ende, im Vorgreifen nach den Möglichkeiten und im Sich-Entscheiden und konkret Entwerfen.

Sartre bildet einen besonders interessanten Fall, weil er trotz seiner militanten Option für den Atheismus immer wieder von Gott spricht, um gerade die Sinnfrage unseres Lebens mit der Gottesfrage zu verbinden[46]. Sartre wendet sich eindeutig gegen ein ganz konkretes Bild Gottes, gegen den Gott-Polizist, den Gott-Aufpasser, der die das Humane eigentlich konstituierende

Freiheit des Einzelnen unmöglich macht[47] und der darüber hinaus über eine ganze bourgeoise Gesellschaft wacht, sodaß die Verneinung Gottes einen Angriff gegen diese Gesellschaft darstellt[48]. Die Empörung Sartres gegen dieses Bild Gottes, gegen das übrigens die Theologen selbst sich in den letzten Jahrzehnten vielfach aufgelehnt haben[49], bedeutet aber keineswegs die Ablehnung des Göttlichen überhaupt. Ähnlich wie bei Nietzsche geht es auch bei Sartre um eine ethische Forderung nach einer Umwertung aller Werte, um die Forderung nach einer echt göttlich gestalteten Gesellschaft. Sartres Bekenntnis zu Marx und Zugehörigkeit zur kommunistischen Partei zeigen, wie wichtig für ihn der Gedanke einer versöhnten Gesellschaft ist. Mit dem Begriff der Freiheit weist er auf die Selbsttranszendenz oder Offenheit als die eigentliche Charakteristik des Menschen hin, und zwar in bewußtem Gegensatz zu dem den Menschen verdinglichenden Strukturalismus[50] wie auch zum christlichen Gott und zur bourgeoisen Gesellschaft, die er beide für Vertreter des fixierenden Legalismus hält. Für Sartre gilt die menschliche Wirklichkeit als "dauernder Überstieg zu einer Koinzidenz mit sich, die niemals gegeben ist", wie auch als "ihr eigener Mangel" angesichts "der besonderen Totalität, die ihr ermangelt". Als ersehntes Ziel dieses Überstiegs bestimmt Sartre das Göttliche, welches er durch die Kategorien der Totalität und des An-sich ausdrückt: Der Mangel ist "Erscheinung auf dem Grund einer Totalität"; "das Sein, das nur Grund seines Nichts ist, überschreitet sich zu dem Sein, das Grund seines Seins ist". Trotzdem hält er das ermangelte und ersehnte Ziel einer göttlichen Totalität für unerreichbar, "da sie in sich die unvereinbaren Eigenschaften des An-sich und Für-sich vereinigt"[51], was ihn doch nicht daran hindert, die Bezogenheit des Menschen auf das Göttliche hervorzuheben. Für Sartre ist das Göttliche ein als Transzendenz jenseits der Welt hypostasiertes "Ideal", das der Mensch in seiner Begierde nach Selbstverwirklichung entwirft. Er sagt ausdrücklich: "der Mensch ist im Grunde genommen Begierde, Gott zu sein"[52]. In der Suche nach diesem "Ideal"muß der Mensch die "Angst" überwinden, sich entscheiden, "Verantwortung" übernehmen, handeln, "sich machen", sich "erfinden", sich "binden"[53].

Ähnlich wie Sartre kämfte auch Camus gegen einen personalen Gott, der durch seine alles bestimmende Allmacht die Verantwortung und Freiheit des Menschen und damit auch die humane Dignität auflöste, nämlich gegen ein konkretes Bild Gottes. Seine grundsätzlich ethische Haltung weist auf Offenheit für das Transzendente, für das Göttliche hin. Und wieder wie bei Sartre können wir auch bei Camus vom Vorhandensein eines ethischen Imperativs sprechen.

Sein Begriff der Absurdität darf nicht im Sinne des Nihilismus ausgedeutet werden. Nachdem er 1939 "Le Mur" von Sartre gelesen hatte, schrieb er dazu im "Alger républicain": "Die Absurdität des Lebens festzustellen, kann nicht ein Ziel sein, sondern nur ein Anfang"[54]. Diese Forderung schließt die Annahme der Möglichkeit des Transzendierens über das Gegebene hinaus in sich. Auch "Der Mythos von Sisyphos" will keine prinzipielle nihilistische Absurdität vertreten[55]. Dagegen sprechen seine Andeutungen im Vorspruch zu diesem Werk[56]. Seine Absicht besteht nicht darin, metaphysische Fixierungen vorzubringen, sondern darin, durch typisierende Beschreibung eines geistigen Übels "im Reinzustande" eine Diagnose des Faktischen darzubieten. Camus' Sensibilität für Schönheit und Elend drängt ihn zur unbedingten Entscheidung für das Weiterleben und für das Weitermachen. "Empörung" und "Weigerung" bilden Grundkategorien seines Denkens und seines Lebens. Über das Elend empört[57], weigerte er sich, sich mit einem Leben ohne Freiheit und ohne die Erfüllung der elementarsten menschlichen Bedürfnisse und Freuden abzufinden[58]. Daher ruft er zur permanenten Korrektur der realen Verhältnisse auf. Zwar teilt er nicht die Auffassungen Hegels und Marx' von den Mitteln und auch nicht ihren Optimismus in bezug auf die Erreichbarkeit des Zieles, aber doch die Behauptung des Zieles der Befreiung und der Gerechtigkeit. 1946 hat Camus in einem Vortrag vor den Dominikanern in Paris den bekannten Satz gesagt: "Wir können es vielleicht nicht verhindern, daß diese Schöpfung eine Welt ist, in der Kinder gemartert werden. Aber wir können die Zahl der gemarterten Kinder verringern. Und wenn Sie uns dabei nicht helfen, wer soll uns dann helfen"[59]. Zwar lehnt er die Hoffnung der eschatologisch geprägten Ideologien ab[60], denn er ist der Meinung, daß eine solche Hoffnung auf ein für uns unerreichbares Totalwissen hinzielt und darüber hinaus nicht dem Zwiespalt des Realen entspricht. Er redet sogar von der "hoffnungslosen Kluft zwischen der Frage des Menschen und dem Schweigen der Welt"[61]. Ein Moment der Hoffnung, wenn auch mit beschränkten Ansprüchen, ist aber bei ihm zweifellos vorhanden. Sein Denken hängt viel mehr an der Natur als an der Geschichte. Schon im Vorwort zu "Licht und Schatten" von 1935 schrieb er: "...die Sonne lehrte mich, daß die Geschichte nicht alles ist"[62]. Die Natur sieht er als voll von Zweideutigkeiten an, die ihn nur zu einer gemäßigten, aber eindeutigen Hoffnung veranlassen. Zur Natur, d.h. zu dem dem Menschen Vorgegebenen gehören nach ihm auch die menschlichen Sehnsüchte. Am Ende eines Vortrags in der Universität Upsala, den Camus 1957 hielt, sagte er: "Die großen Gedanken, so ist gesagt worden, kommen

auf Taubenfüßen in die Welt. Darum würden wir vielleicht, wenn wir aufmerksam lauschten, inmitten des Aufruhrs der Reiche und der Nationen etwas wie schwaches Flügelrauschen vernehmen, das weiche Rascheln des Lebens und der Hoffnung. Die einen sagen, diese Hoffnung werde von einem Volk verkörpert, die anderen, von einem Menschen. Ich glaube, daß sie im Gegenteil von Millionen einzelner Menschen erweckt, belebt und unterhalten wird, Menschen, deren Tun und Werke jeden Tag die Grenzen und die plumpe Augenfälligkeit der Geschichte abstreiten, um flüchtig die stehts bedrohte Wahrheit aufleuchten zu lassen, die ein jeder auf seinem Leiden und seiner Freude für alle aufrichtet"[63]. Zusammenfassend dürfen wir sagen, daß nach Camus der Mensch sich in der Perspektive des Göttlichen befindet und bewegt, obwohl nach ihm das Göttliche als solches, d.h. in seiner adäquaten Realisierung als nicht erreichbar und als nicht erhoffbar darzustellen ist.

In bezug auf Marx und alle anderen Linkshegelianer genügt der Hinweis auf ihre Verwandschaft mit Hegel, um vermuten zu können, daß bei ihnen ein theologisches Moment vorhanden ist. Horkheimers Skeptizismus wendet sich gegen den historisch naiven Optimismus. Er hat die Möglichkeit einer uns verborgen bleibenden Transzendenz ganz eindeutig in Erwägung gezogen. In einem Nachruf auf Adorno wie auch an anderen Stellen spricht er in der Art der negativen Theologie von jenem "Anderen", das -zwar unbekannt- doch das zuletzt Indendierte und Gesuchte sei. Es handelt sich doch um eine skeptische Hoffnung, welche aber als unaufhebbares Sollen die Sehnsucht nach Ewigkeit und vor allem "nach dem Eintritt der universalen Gerechtigkeit und Güte" in sich schließt[64]. Schon in den 30er Jahren machte er auf den von ihm als viel gefährlicher denn die metaphysische bzw. religiöse Haltung dargestellten Verlust einer solchen Sehnsucht bei der alle Bereiche des menschlichen Lebens zunehmend beherrschenden positivistischen Einstellung aufmerksam Man darf jedoch das die Skepsis nicht beseitigende, sondern negativ bleibende Moment der Hoffnung bei Horkheimer, welches vor allem in seinen späten Schriften in Erscheinung tritt, nicht zu schnell in Afirmation umdeuten. Dabei geht es um das kritisch wirksame Imperativ einer unaufhebbaren Sehnsucht nach "einem anderen als dem (ungerechten) Diesseits" im Rahmen einer "nicht unoptimistischen Praxis zur Minderung des Leidens"[65] eher als um die Behauptung real begründeter Hoffnung.Er spricht zwar vom "Glückverlangen, das vom wirklichen Leben bis zum Tode enttäuscht wurde", redet aber gleichzeitig auch von der Hoffnung darauf, daß "diese Ordnung nicht die einzig wirklich sein" möchte[66]. Sein Skeptizismus bewahrt also ein, wenn auch

sehr beschränktes Moment der Hoffnung und schließt die Unaufhebbarkeit des Gedankens der versöhnten Totalität als eine kritische Funktion erfüllende Kategorie in sich. Insofern befindet sich sein Denken in der Perspektive des Absoluten, des Vollkommenen, des Göttlichen.

Ähnliches wie über Horkheimer ist auch über Adorno zu sagen. In dem oben (S. 23) angeführte Zitat benutzt Adorno die Ausdrücke "teleologisch" und "das absolute Leiden", die an eine Totalumkehrung des Hegelschen Ansatzes, nämlich an einen ontologischen Pessimismus denken lassen. Solche Äußerungen sind jedoch nur als Reaktion gegen einen naiven und unrealistischen historischen Optimismus verständlich. Adorno selbst hebt die etwa naturhafte, durch den Leib selbst angemeldete Sehnsucht des Menschen nach einer Welt ohne Leiden hervor und stellt sie gleichzeitig als kritisch wirksame Kategorie angesichts der Praxis dar: "Das leibhafte Moment meldet der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle... Darum konvengiert das spezifisch Materialistische mit dem Kritischen, mit gesellschaftlich verändernder Praxis"[68]. Er hält das bewußte Leiden am Verfall der Subjektivität und an der Herrschaft der Unmenschlichkeit für die menschlich kritische Verhaltensweise, in der sich das "Subjekt" eben von der schicksalhaften Verfallstotalität absetzt. Seine kritische Haltung schlägt in die Forderung nach möglichem transformierenden Handeln um.

Auch im modernen Neopositivismus steckt trotz der in ihm weit verbreiteten Ablehnung von jeder Metaphysik und trotz seines angeblich reinen Festhaltens am Empirisch-Konkreten ein metaphysisches bzw. theologisches Moment. Der Hauptgrund für die Ablehnung der Metaphysik bzw. der religiösen Aussagen bestand in ihrem Mangel an empirischer Verifikation. Karl Popper hat, in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit Carnap, im Anschluß an die Argumentation David Humes gezeigt, daß eine adäquate empirische Verifikation eines streg allgemeinen Naturgesetzes unmöglich ist[69], und daher nur einen Bezug auf mögliche Beobachtungen im Hinblick auf eine mögliche Verifikation gefordert, was keine Abgrenzungslinie zwischen naturwissenschaftlichen und metaphysischen Aussagen ziehen läßt, da auch letztere einen Bezug auf Beobachtungen haben[70]. Das von Popper vorgeschlagene Kriterium der Falsifizierbarkeit bildet, und zwar aus demselben Grund, auch kein eindeutig unterscheidendes Kriterium. Hans Albert spricht von der Möglichkeit, metaphysische Idee "zu prinzipiell widerlegbaren Theorien weiterzuentwickeln", wobei eine Verwandlung metaphysischer Theorien in "wissenschaftliche" geschieht, welche "in Konkurrenz mit den bisherigen wissenschaftlichen Theo-

rien treten können"[71]. Ähnlich denkt auch Popper, wenn er die Meinung äußert, daß eine philosophische Theorie nicht mehr "metaphysisch" ist, sondern wissenschaftlich wird, falls sie an eine bestimmte Problemsituation der Wissenschaften anknüpft[72]. Darüber hinaus ist Popper der Überzeugung, daß metaphysische Annahmen bei allem wissenschaftlichen Forschen vorhanden sind. Er sagt in bezug auf die Wissenschaft: "Wir wissen nicht, sondern wir raten", und "unser Raten ist geleitet von dem unwissenschaftlichen, metaphysischen ... Glauben, daß es Gesetzmäßigkeiten gibt, die wir entschleiern, entdecken können"[73]. Indem eine physikalische Theorie nicht direkt, sondern nur in ihren Schlußforgerungen empirisch verifizierbar ist, ist sie selbst Meta-Physik. Popper vermutet sogar, "daß wissenschaftliche Forschung, psychologisch gesehen, ohne einen wissenschaftlich indiskutablen, also, wenn man so will, 'metaphysischen' Glauben an manchmal höchst unklare theoretische Ideen wohl gar nicht möglich ist"[74].

Die Einbeziehung metaphysischer oder religiöser Perspektiven in naturwissenschaftliche Aussagen darf jedoch nicht bloß äußerlich, nämlich nur durch den Bezug auf phychologische Motivationen verstanden werden. Endgültigkeit und Universalität und insofern das Göttliche bilden das ersehnte Ideal, das eigentliche Ziel jeder wissenschaftlichen Forschung. Zwar verlangt die Fortentwicklung der Wissenschaften Spezialisierung, Einschränkung auf immer engere Gebiete. Die heutige Wissenschaftstheorie ist sich jedoch nicht desto weniger dessen bewußt, daß alle Phänomene, sich gegenseitig bedingend, aneinander gebunden sind und daß folgerichtig nur umfassende Theorien eine angemessene Erklärung der Phänomene darstellen können[75]. Schon sprachlich wird bei der Beschreibung einzelner Phänomene eine umfassende Perspektive impliziert. Die einzelnen empirischen Beobachtungen werden durch Sätze sprachlich ausgedrückt, die allgemeine Begriffe beinhalten. Daher besitzt jeder solcher Sätze nach Popper "den Charakter einer Theorie, einer Hypothese"[76]. Nach C.F. v. Weizsäcker impliziert jeder Basissatz, der einen beobachtbaren singulären Sachverhalt ausspricht, immer auch schon allgemeine Sätze bzw. ganze theoretischen Perspektiven[77]. T.S. Kuhn bestreitet ausdrücklich die Möglichkeit einer neutralen Beobachtersprache[78] und behauptet, daß die Ausarbeitung einer "reinen Beobachtungssprache" erst nach Festlegung der Erfahrung auf eine bestimmte allgemeine Theorie möglich sei[79].

Das Ineinander von Einzelbeobachtung und umfassender Theorie bildet aber nicht bloß eine Sprachfrage. Diese ist nur eine Widerspiegelung der Weise, wie die Wirklichkeit selbst bei unserer Erfahrung in Erscheinung tritt. Da-

bei geht es deshalb um das reale Ineinandergreifen von Teil und Totalität, das Teil und Totalität als sich gegenseitig bedingende Größen erscheinen läßt. Daher kann man eben nicht eine Einzelbeobachtung ausdrücken, ohne vorher eine umfassende Theorie festgelegt zu haben. In der Tat beschränken sich naturwissenschaftliche Diskussionen nicht auf einzelne Hypothesen, sondern umfassen ganze Theoriezusammenhänge. Dies wird bereits dadurch bedingt, daß eine einzelne Hypothese "im allgemeinen" nur in Verbindung mit anderen Hypothesen zu Schlußfolgerungen führt, die erst dann überprüfbar sind. So "betrifft die Nachprüfung -stellt R. Carnap unter Berufung auf Duhem und Poincaré heraus- im Grund nicht nur eine einzelne Hypothese, sondern das ganze System der Physik als ein Hypothesensystem"[80]. Auch Popper billigt ausdrücklich diese Auffassung[81]. Kuhn hat eben gezeigt, daß die Überprüfung von naturwissenschaftlichen Gesetzeshypothesen faktisch nicht durch ihre direkte Falsifikation geschieht, sondern indirekt mit Hilfe umfassender, alle Phänomene einheitlich erklärender Theorien, nämlich durch "Vergleich der Fähigkeit verschiedener Theorien, das vorhandene Beweismaterial zu erklären"[82]. Daher bestehen die wissenschaftlichen Revolutionen eigentlich im Wechsel totalitärer Paradigmen, nämlich im "Triumph eines neuen Paradigma über das alte"[83].

Heute wird den vorläufigen Charakter jeder wissenschaftlichen Theorie hervorgehoben. Eine Theorie gilt nur, solange keine ihr widersprechenden Phänomene auftreten[84]. "Versteht man unter Wissen -sagt W. Stegmüller- eine definitive Erkenntnis, so ist es eine der bemerkenswertesten Feststellungen, die man über die Wissenschaft machen kann, daß die Wissenschaft nicht zum Wissen führt"[85]. Bei allen analysierten Ansätzen sind ähnliche Grundgedanken zum Vorschein gekommen. Der Mensch möchte das Unbedingte, das für sich Intelligible, die Totalität, das Absolute, das Göttliche erreichen. Sein Ersehnen, Suchen, Verstehen und Handeln bewegen sich also in dieser theologischen Perspektive. Aber der moderne Mensch lebt im Gegensatz zum Menschen der Neuzeit im klaren Bewußtsein seiner eigenen Grenzen. Er weiß sich selbst unter den Kategorien der Endlichkeit, der Zufälligkeit und der Angst, so sehr er auch diese seine wirkliche Situation überwinden möchte. Sein Bewußtsein gleicht dem kantischen Kritizismus, der den Dualismus zwischen dem transzendentalen Gott und der Wirklichkeit aufrecht erhält und folgerichtig eine reale Identität mit dem Göttlichen für unerreichbar erklärt, so sehr er auch die Unabdingbarkeit des Göttlichen als das ideale Ziel des Verstehens und Handelns behauptet. So erscheint das Göttliche als eine unumgängliche, aber unlösbare Frage.

Im ersten Kapitel versuchte ich, den Streit um den anthropomorphen und den anthropologisierten Gott darzustellen, um die Grundauffassung Pannenbergs von Gott im Hinblick auf diese grundsätzliche begriffliche Streitfrage festlegen zu können. Jetzt wäre der Ort innerhalb des in diesem zweiten Kapitel dargelegten wissenschaftlichen Rahmens zu bestimmen, dem W. Pannenbergs Ansatz zukommt. Er legt viel Wert darauf, die Theologie nicht in einem abgesonderten angeblich religiösen Bereich zu verbannen. Sie soll, die Herausforderung der Wissenschaft annehmend, in dem allgemeinen Rahmen der Wissenschaften eingeordnet werden. Daher muß sie nach Pannenberg den Forderungen der Wissenschaftstheorie nach allgemein gültiger Rationalität und Verstehbarkeit genügen[86]. Es reicht nicht aus zu sagen, Pannenbergs Begrifflichkeit befinde sich im Rahmen der unter dem Einfluß Hegels stehenden Theologie. Gerade im Einklang mit Hegel weiß er sich im Prozeß des Denkens und verlangt von jedem wissenschaftlichen Entwurf die Einbeziehung des jeweiligen Standpunkts der Wissenschaft[87]. Es besteht jedoch ein großer prinzipieller Unterschied zwischen Hegel und Pannenberg. Während Hegel glaubte, die Spitze des Prozesses erreicht zu haben, und so, wie Pannenberg selbst ihm vorwirft, in "den Verlust des Zukunftshorizontes" geriet[88], weiß sich Pannenberg hingegen im Noch-Nicht innerhalb des Prozesses zum eschatologischen Ende. Daher sieht er im Einklang mit der modernen Wissenschaftstheorie den eigenen theologischen Entwurf als eine teilweise[89] schöpferisch gebildete, auf nachträgliche Bewährung an der empirischen Wirklichkeit angewiesene Hypothese an. Natürlich kann Pannenberg sich als Theologe nicht mit einem bloß transzendentalen Gottesbegriff begnügen. Bei ihm geht es nicht um ein Nie der Identität, sondern um ihr Noch-Nicht und so um den Glauben daran bzw. um die Hoffnung darauf, daß eines Tages die Identität erfahrbare Wirklichkeit sein wird. Das sollte den tiefsten Unterschied zwischen ihm und dem modernen kritischen Geiste, der so stark am Gefühl der Endlichkeit hängt, bilden. Für Pannenberg ist die Gottesfrage keine unlösbare Frage, wenn ihre Lösung auch nur bei und unter der Bedingung der Ankunft des eschatologischen Endes geschehen kann. Sein Glaube an die zukünftige Ankunft des Göttlichen, des eschatologischen Endes, will jedoch auf dem empirisch verifizierbaren Schon der Wirksamkeit dieses Zieles beruhen. Dies stellt die eigentlich moderne, neopositivistisch geprägte Seite der integrierenden Methodologie Pannenbergs dar. Er bemüht sich nicht nur im Einklang mit der Hegelschen Denkrichtung um eine adäquate Begrifflichkeit, sondern auch im Einklang mit dem heutigen positivistischen Geist um eine adäquate empirische Bewährung. Freilich soll diese Adäquatheit

als begrenzt verstanden werden, solange wir uns im Noch-Nicht der Vollendung des Prozesses der Wirklichkeit befinden. Bis dahin ist jede Bewährung seiner Ansicht nach nur teilhaft und daher auch nur vorläufig und unsicher. Im dritten Teil meiner Arbeit möchte ich mich gerade mit Pannenbergs Auffassung von der empirischen Bewährung auseinandersetzen. Es läßt sich jedoch im Lichte der in diesem Kapitel herausgehobenen kritischen Haltung der heutigen Philosophie und Wissenschaft gegenüber dem Göttlichen fragen, ob eine solche Bewährung als endgültige und vollkommene überhaupt denkbar sei. Auf diese Frage werden wir im 2. Anschnitt des Anhangs zurückkommen.

3. KAPITEL
Das Problem Frage-Antwort in der modernen Theologie

Bis jetzt habe ich versucht, hauptsächlich den philosophiegeschichtlichen Rahmen, in den der Ansatz Pannbenbergs einzuordnen ist, zu schildern. Zwar erkennt er keine grundsätzlichen Unterschiede zwischen Philosophie und Theologie an. Nach ihm besitzen beide dasselbe Ziel und dieselbe Methode[1]. Zudem ist es für ihn, wie bereits erwähnt wurde (s.o.: S. 17), die allgemeine Philosophie, welche mit Hilfe der Anthropologie die allgemeine begriffliche Grundlage für die Theologie verarbeitet: Die Theologie gehe von den geschichtlichen Religionen aus -die christliche von dem in der Bibel bezeugten Christusgeschehen- und muß die allgemeinen philosophischen Begriffe in ihre historisch geprägten spezifischen Auffassungen aufheben. Pannenberg i s t grundsätzlich ein christlicher Theologe, und zwar ein Theologe, dessen Ansatz erst durch die Einordnung in den eigenen theologiegeschichtlichen Rahmen wirklich verständlich wird, denn er entsteht eben als Reaktion gegen diesen Rahmen. Diese Reaktion wird großenteils aber durch seine Überzeugung verursacht, die Theologie sei den Forderungen der modernen Wissenschaftstheorie bzw dem modernen positivistischen Geist nicht gewachsen. So wird Pannenbergs Ansatz erst durch eine vergleichende Darstellung beider Rahmen verständlich, nämlich des philosophischen und des theologischen. Den theologischen Rahmen, mit dem ich mich eben in diesem dritten Kapitel befassen werde, werde ich nur unter den Kategorien von Frage und Antwort beschreiben. Diese Kategorien entsprechen den zwei anderen Kategorien von Begriff und Wirklichkeit, unter denen ich Pannenbergs Ansatz danach darlegen möchte: Die Frage ist im Grunde mit dem auf Bewährung zielenden, zuerst nur hypothetischen Wert besitzenden Begriff gleichzusetzen.

Frage und Antwort bilden zwei Elemente, die einander gleichzeitig ein- und ausschließen. Ich kann nicht fragen, wenn ich bereits die Antwort kenne. Aber Frage weist auf Antwort hin. Es wird immer nach etwas, nach einem konkreten Inhalt gefragt. Viele Fragen setzen sogar weites Wissen voraus. Daher kommt unser Erstaunen bei besonderen Fragen der Kinder. Kann die Frage, ohne die Antwort irgendwie vorauszusetzen, eigentlich verstanden werden? In welchem gegenseitigen Bezug befinden sich Frage und Antwort? Dieses Problem ist oft von der Theologie behandelt worden, und zwar innerhalb eines paradoxen, manchmal verwirrend wirkenden Sprachgebrauchs. Dabei geht es jedoch nicht bloß um paradoxe Ausdrucksweise. Die Paradoxie entspringt dem Inhalt der Theologie selbst. Gottesoffenbarung und Glauben bilden die zwei unaufhebbaren Grundthemen der Theologie: Glaube ohne Gottesoffenbarung be-

deutet einerseits rein subjektive Illusion, andererseits ist uns aber Gottesoffenbarung nicht als Totalwissen zugänglich, sondern nur als Grund des Glaubens, m.a.W. nicht als adäquate Vision, sondern nur als Hoffnungs- und Vertrauenszeichen. Offenbarung besagt doch Bekanntgabe. Glaube impliziert aber Unzulänglichkeit beim Wissen. Es handelt sich hier um das paradoxe Neben- oder Ineinander des Schon und des Noch-Nicht der Gottesoffenbarung, das ein paradoxes Verhältnis zwischen Frage und Antwort andeutet. Zwar wird das Göttliche als ein Noch-Nicht, als Abwesendes dargestellt. Indem aber nach Gott gefragt wird, wird nach etwas, nach einem mehr oder weniger konkreten Inhalt gefragt. Daher ist die Frage nach der Vermittlung dieses Inhalts unumgänglich. Die Problematik der Vermittlung ist mit der der Offenbarung eins. Dort wie hier erscheint dieselbe Paradoxie des Schon und des Noch--Nicht. Das Vermittelnde soll dem vermittelten Gegenstand irgendwie adäquat sein, ohne sich jedoch mit ihm völlig zu identifizieren. Frage und Antwort sollen also dabei zugleich bestehen bleiben.

Für die folgende Darlegung dieser Problematik in der modernen Theologie werde ich mich zuerst auf zwei führende Gestalten der Theologie unseres Jahrhunderts beschränken, nämlich auf Karl Barth und Rudolf Bultmann. Von ihnen stammt ein je ganz anders geartetes theologisches System oder Modell, auf dessen spezifische Beschaffenheit der jeweilige Titel der folgenden Abschnitte hinweist. Barth und Bultmann sind nicht nur jeweils die Anführer dieser theologischen Richtungen, darüber hinaus erscheinen diese bei ihnen wahrscheinlich in ihrem reinsten Zustand. Danach werde ich mich mit dem sogenannten "nachbultmannschen Zeitalter" befassen, und zwar auch hier nur im Hinblick auf die uns beschäftigende Thematik. Die Bultmannsche Schule bildet wahrscheinlich die wichtigste theologische Bewegung unserer Zeit. Zu ihr gehören so bekannte Namen wie Ernst Käsemann, Günther Bornkamm, Gerhard Ebeling, Ernst Fuchs, Hans Conzelmann und Herbert Braun. Die Haltung der Schüler Bultmanns in bezug auf den Meister ist gleichzeitig als Kontiuität und als Korrektur zu bezeichnen: Sie bewahren die existenziale Fragestellung ihres Lehrers, verlangen aber im Gegensatz zu ihm eine Begründung des Glaubens durch die inhaltliche Bindung an den historischen Jesus, an seine Lehre und an sein Verhalten. Diese nachbultmannsche Bewegung ist für uns besonders wichtig, denn sie bildet als die heute weitgehend herrschende theologische Richtung in großem die Umgebung, in der sich Pannenberg befindet. Zudem gibt es heute Autoren, die eher einen supranaturalistisch-vertikalen Ansatz vertreten und die trotzdem bei ihrer Begründung

des Glaubens der existenzialen Position sehr nahe stehen. Diesen Tatbestand werde ich im dritten Abschnitt bei der Erörterung über die Bultmann-Schüler berücksichtigen. Die Darlegung der Problematik des Verhältnisses zwischen Frage und Antwort bei all diesen Autoren und die hier zwangsläufig implizierte Berücksichtigung des jeweils zugrundeliegenden Ansatzes sollen, wie bereits angedeutet wurde, dazu dienen, gemäß der Grundabsicht dieser einleitenden Kapitel den theologiegeschichtlichen Ort des Ansatzes Pannenbergs vorwegnehmend zu bestimmen und so das Verständnis der nachfolgenden Darstellung des Ansatzes selbst zu erleichtern. Um eine tiefere Einsicht in ein System zu gewinnen, ist es wichtig, sich vor Augen zu halten, worauf und wogegen es reagiert. Pannenberg reagiert einerseits auf die Forderung der modernen Wissenschaft nach empirischer Verifizierung, andererseits gegen den Mangel an solcher Verifizierung bzw. gegen nicht genügende oder unadäquate Verifizierung bei der heutigen Theologie. Der vertikale Offenbarungspositivismus der Barthianer und die existentiale Reduktion der Bultmann-Schule sind trotz der Unterschiede auf einen gemeinsamen Nenner zurückzuführen. Beide theologische Richtungen sind Worttheologie, wenn auch in verschiedener Gestalt. In ausdrücklicher Auseinandersetzung mit der Worttheologie in all ihren Formen versucht Pannenberg, einen neuen Ansatz zu errichten, bei dem das biblische Wort, das er als mit hypothetischer und daher nachträglich zu bewährender Geltung versehenen Ausgangspunkt annimmt, als adäquat-gegenständlich vermittelt dargestellt werden soll. So will sein Ansatz eine Art Vermittlungstheologie sein, bei der die Vermittlung bzw. die empirische Verifikation nicht als etwas Theologisch-Fremdes, sondern als Forderung des Gottesgedankens selbst zum Vorschein kommt.

1. Die Vertikalität des Offenbarungspositivismus Karl Barths

Karl Barth behauptet in der zweiten Bearbeitung seines "Römerbriefes" (1922) doch eine Korrespondenz und sogar eine Koinzidenz menschlicher Frage und göttlicher Antwort. Er schreibt: "... es beharrt die tiefste Übereinstimmung dessen, was Gott will, mit dem, was der Mensch, nach Befreiung sich sehnend, im Verborgenen auch will, es beharrt die göttliche Antwort, die uns gegeben ist, wenn die letzte menschliche Frage in uns wach wird"[2]. Gleichzeitig stellt Barth aber die Frage als erst durch die Antwort Gottes selbst verursacht dar: "Gott hat geantwortet, ehe sie riefen, und eben darum einzig darum rufen sie"[3]. In der "Christlichen Dogmatik" (1927) wiederholt Barth ähnliche Gedanken: Die Frage, die der Mensch nicht bloß

"denkt", sondern "ist", entstehe erst dadurch, daß er von Gott, der ihn in Frage stelle, reden höre[4]. Die Antwort sei also "der Sinn und die Voraussetzung der Frage"[5]. Barth hebt eine paradoxe Funktion der Antwort hervor, die eben nicht in der Aufhebung der Frage, sondern ganz im Gegenteil in ihrer Erweckung besteht: "Die Frage wird als Frage stehenbleiben, wenn dem so ist, aufrechterhalten nicht durch ihr eigenes Gewicht, sondern eben durch die ihr gegenüberstehende Antwort, die vor ihr war. Die Antwort selbst würde jede Abschwächung des Ernstes der Frage unmöglich machen. In ihr wäre die Frage begründet, von ihr aus bliebe sie notwendig jeden Augenblick so lebendig und brennend wie nur denkbar"[6]. So kann Barth sagen, daß die Frage bestehen bleibt, nicht trotz der gegebenen Antwort, sondern wegen der gegebenen Antwort"[7]. Zusammenfassend dürfen wir sagen, daß Barth den Menschen als Frage nach Gott betrachtet[8] und daß diese Frage aber durch die Antwort, nämlich durch die Gottesoffenbarung nicht aufgehoben, sondern hingegen erst durch sie erweckt und aufrechterhalten wird.

Barths paradoxe Auffassung von dem Verhältnis zwischen Frage und Antwort ist nur dann verständlich, wenn man berücksichtigt, wogegen und unter welchen geschichtlichen Umständen sie entstanden ist. Im Vorwort zur 2. Auflage seines "Römerbriefes" beschreibt er, wogegen er sich auflehnt. Es handelt sich um die damals in den theologischen Fakultäten gelehrte "Ehrfurcht vor der Geschichte", der ein verschwommener, von dem verklingenden humanistischen Idealismus des 19. Jahrhunderts geprägter Geschichtspantheismus zugrundeliegt. Das göttliche Ziel des Geschichtsprozesses besteht laut dieser Auffassung in der vollen Entfaltung der Kräfte des Geistes, die die Geschichte durchwalten und die durch ihren stets fortschreitenden Sieg die Menschheit aus dem Naturzustand zur Kultur, zur freien geistig-sittlichen Persönlichkeit, zum Gottesbewußtsein bewegen. Jesus von Nazareth erscheint da als der größte Träger geistig-göttlicher Kräfte, dessen Vorbild wir zu folgen haben, um an seinem inneren Leben, d.h. an seinem Gottesbewußtsein teilzunehmen. Diese anthropologisierende theologische Richtung, deren letzte Wurzeln sich bis in viele Jahrhunderte vorher verfolgen lassen, die aber am Beginn des 19. Jahrhunderts von Schleiermacher den Grundstoß bekam, beherrscht die liberale protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts und erreicht im Kulturprotestantismus um die Wende des Jahrhunderts ihren Höhepunkt. Der Mensch erscheint hier nicht als negatives Korrelat des Göttlichen, sondern als positive Fähigkeit zu ihm, denn das Göttliche wird als das Ergebnis der Entfaltung des menschlichen Geistes angesehen, wenn diese Entfaltung auch als durch die Erkenntnis vom Leben Jesu und durch die Teil-

nahme daran vermittelt dargestellt wird. Es geht um eine Vermittlungstheologie bei der Gott, Religion und Glaube einerseits und Mensch, Welt, Kultur und Wissenschaft andererseits als eine Synthese, als eine Einheit, als Harmonie erscheinen. Ein glänzender, vielleicht der glänzendste Vertreter des Kulturprotestantismus ist Adolf von Harnack, an dessen Kolleg Barth als junger Student teilgenommen hat. Im Wintersemester 1899/1900 hielt Adolf von Harnack ein freies Kolleg für Hörer aller Fakultäten über "Das Wesen des Christentums". Dieses Kolleg bildet ein hervorragendes Beispiel des Kulturprotestantismus. In der siebenten Vorlesung sagte Harnack: "Es ist ein hohes, herrliches Ideal, welches wir von der Grundlegung unserer Religion her erhalten haben, ein Ideal, welches unserer geschichtlichen Entwicklung als Ziel und Leitstern vorschweben soll. Ob die Menschheit es je erreichen wird, wer kann es sagen? Aber wir können und sollen uns ihm nähern, und heute fühlen wir bereits -anders als noch vor zwei- oder dreihundert Jahren- eine sittliche Verpflichtung in dieser Richtung, und die zarter und darum prophetisch unter uns Empfindenden blicken auf das Reich der Liebe und des Friedens nicht mehr wie auf eine bloße Autopie". Diese Theologie machte das Gegenbild der damaligen selbstsicheren liberal-bürgerlichen Kultur aus[9].

Die allgemeine Stimmung nach dem Ersten Weltkrieg war die der Krise. Die abendländische liberal-bürgerliche Kultur war gescheitert. Dieses Scheitern mußte auch sein theologisches Gegenstück in die Krise versetzen. Barth, der damals junger Landpfarrer in dem Schweizer Industriedorf Safenwil im Aargau war, erfuhr dann, daß die Theologie, die er in der Universität gelernt hatte, der Wirklichkeit nicht standhalten konnte und daher nicht brauchbar im Hinblick auf seine Aufgabe als Prediger war[10]. Die von Barth vollzogene Wende ist jedoch nicht nur der damaligen Situation der Krise entsprungen. Es waren innerhalb der Theologie selbst Ansätze entstanden, die bereits vor der politischen Krise dem herrschenden Kulturprotestantismus widersprachen. Das sehr verbreitete Buch Rudolf Ottos "Das Heilige" (1917) stellte das eigentlich Religiöse gegen dessen übliche Gleichsetzung mit dem allgemeinen Sittlich-Guten als eine eigenständige Kategorie jenseits der Sphäre des Ethischen und des Rationalen, nämlich als das "Numinose" dar und deutete die Religiosität in der Bibel und bei Luther eben im Licht dieser Kategorie des Numinosen aus. Johannes Weiss mit seinem Buch "Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes" (1892) und Albert Schweitzer mit seiner "Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" (1906) hatten Jesu Gestalt und Predigt im Licht der spätjüdischen Apokalyptik interpretiert. Demgemäß eignen dem von Jesus ge-

predigten Reich Gottes radikale Jenseitigkeit und Zukünftigkeit. Die durch die Arbeiten des Berliner Kirchenhistorikers Karl Holl angeregte "Lutherrenaissance" am Ende des Ersten Weltkrieges bot ein mit tiefen Antinomien erfülltes, eher vertikal geprägtes religiöses Bild Luthers dar.

Vor allem die allgemeine Situation der Krise und die eschatologisch-apokalyptische Ausdeutung von Jesu Gestalt und Predigt bestimmten den neuen Ansatz Barths wie auch den seiner Freunde, die mit ihm die sogenannte Dialektische Theologie vertraten. Barth vollzog in der 2. Auflage seines "Römerbriefes" eine Art Reduktion der Bibel und interessierte sich nur für das, was er den "Inhalt", die "Sache", "das Wort in den Wörtern", "den Geist der Bibel" nannte[11]. Eigentlich konzentrierte er dort den Inhalt des paulinischen Römerbriefes und sogar den der ganzen Bibel auf einen konkreten Gottesbegriff, der sich durch die Eigenschaften der Jenseitigkeit bzw. Andersartigkeit und der Zukünftigkeit kennzeichnete und der daher angesichts des Menschen, seiner Welt und seiner Kultur Krisis, Gericht, Tod, Widerspruch, Riß, Entfernung, Diastase, Unterschied, Frage bedeutete. "Wenn ich ein 'System' habe"-schreibt Barth-,"so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den 'unendlichen qualitativen Unterschied' von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. 'Gott ist im Himmel und du auf Erden'. Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus"[12]. So erscheint die biblische Theologie des frühen Barths als eine "Theologie der Krise", die im Licht des biblischen Gottes den Menschen und dessen Errungenschaften in Frage stellt. Alle Formen der Kultur, auch und vor allem die religiösen Formen -Glaube, Kult und Ethik- sind Sünde, stehen unter dem Gericht Gottes, unter dem Zeichen des Todes, des Endlichen[13]. Allem menschlichen Tun schreibt er "wesentlichen Spielcharakter", Relativität, Unernst zu, denn nach ihm kommt das Heil, das Reich, erst in der Zukunft und nur von Gott her. Deshalb ermahnt er in der Politik zur "Nicht-Revolution", "Nicht-Empörung", zum "Sich-Unterziehen", "Zurücktreten", "Ausweichen", "Nicht-Handeln"[14]. Seine oft nach zugespitztem Atheismus klingenden Äußerungen wie auch seine ganze kritische Einstellung wollen einfach die den Menschen und dessen Universum in Frage stellende Andersartigkeit, Jenseitigkeit und Zukünftigkeit des biblischen Gottes zum Ausdruck bringen[15]. So bedeu-

tet die Gottesoffenbarung, die göttliche Antwort, nicht Aufhebung der menschlichen Frage, d.h. der Fraglichkeit des Menschen, sondern ganz im Gegenteil ihre Hervorhebung, ihre Zuspitzung. So wird die paradoxe Bestimmung des Verhältnisses zwischen Frage und Antwort in der Theologie Barths verständlich.

Barths dialektische Methode, die theoretisch eine unablässige Bewegung vom Ja zum Nein und vom Nein zum Ja sein will[16], ruht also in der Tat länger auf dem Nein. Er sagt ausdrücklich: "Wir stehen tiefer im Nein als im Ja, tiefer in der Kritik und im Protest als in der Naivität, tiefer in der Sehnsucht nach dem Zukünftigen als in der Beteiligung an der Gegenwart"[17]. Die radikale Entgegensetzung zwischen Gott und Mensch bei den theologischen Dialektikern war sicher eine vorläufige, zeitbedingte Einstellung. Bald suchten sie nach "Anknüpfungspunkten". Barth selbst, obwohl er sich sein Leben lang energisch gegen solche Anknüpfungspunkte auflehnte, zeigte eine immer positivere Einstellung gegenüber Mensch und Welt. Das Ja gewann gegenüber dem Nein immer mehr an Gewicht. Die Gnade -d.h. das Ja Gottes in Christus- und die Analogie, die immerhin eine im Gegensatz zur "analogia entis" von oben her verfahrende "analogia fidei", "analogia revelationis" oder "analogia relationis" sein soll, werden zu Hauptthemen. "Das Weltgeschehen ist -schreibt er in seiner "Kirchlichen Dogmatik"- im Großen und im Kleinen Spiegel und Gleichnis des Heilsgeschehens"[18]. Aber die Entgegensetzung von Gott und Mensch, von Schöpfer und Geschöpf führte zu einem im Hinblick auf das Verfahren der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts neuen und sogar entgegengesetzten theologischen Ansatz, nämlich zur sogenannten Worttheologie, die zu einem ständigen, praktisch die ganze Theologie beherrschenden Ansatz geworden ist. Sogar der Ansatz Pannenbergs darf als Worttheologie betrachtet werden, wenn für ihn das biblische Wort nur gilt, sofern es sich auf göttliche Geschichtstaten bezieht. Die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts setzte beim Menschen ein, sei es in einer Art Psychologismus beim religiösen Bewußtsein des Gläubigen oder in einem umfassenderen Ansatz bei der christlichen Kultur. Von einem solchen Standpunkt ausgehend, versuchte man danach, den Offenbarungscharakter Jesu abzuleiten oder zurückzuschließen, indem man ihn vor allem auf Grund seiner Vorbildlichkeit als den notwendig vorauszusetzenden Stifter und Urheber des gegenwärtig erfahrenen inneren bzw. kulturellen göttlichen Zustandes darstellte[19]. Indem die Vertreter der Dialektischen Theologie Gott als Jenseitiges, als schlechthin Andersartiges auffassen, wird eine solche Theologie von unten, ein solcher Einsatz beim Menschen, bei seiner gegenwärtigen Erfahrung unmöglich.

Alle Ableitungen aus der Geschichte, aus der Psychologie und aus der reinen Spekulation sind nach ihnen angesichts der Wahrheit Gottes grundsätzlich unangemessen. "Ein Absolutes als Bestandteil der Welt- und Menschheitsgeschichte als solcher" hält z.B. Barth für "ein hölzernes Eisen"[20]. Dies alles impliziert -wie Barth formuliert-, "daß von Gott nur Gott selber reden kann"[21]. So vermag Barth seinen Ansatz als die allein dem theologischen Gegenstand entsprechende wissenschaftliche Haltung und damit als die Erfüllung der wissenschaftlichen Forderung nach "Sachgemäßheit", nach "Sachhaltigkeit oder Gegenstandsgemäßheit" darzustellen[22]. Folgerichtig soll der Theologe nach Barth einfach das Wort Gottes anhören und es auslegen. Die Aufgabe jeder Theologie besteht demgemäß im Nachbustabieren der Rede Gottes, im Nachdenken seiner Gedanken. "Theologie soll von Gott reden, aber von Gott reden würde, wenn es ernst gelten soll, heißen, auf Grund der Offenbarung und des Glaubens reden. Von Gott reden würde heißen Gottes Wort reden, das Wort, das nur von ihm kommen kann"[23]. Daher ist für Barth im Gegensatz zur liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts nicht der Mensch in seinem Denken, Erleben und Handeln, sondern "Gott selbst in seinem Wort das Datum...,mit dem die Dogmatik anzufangen hätte, aber wohlverstanden in keinem Sinne als Setzung unseres Bewußtseins, sondern als der sich selbst Setzende gegenüber unserem Bewußtsein und seinen Setzungen"[24]. Obwohl die Vertreter der Dialektischen Theologie sich immer mehr voneinander ideologisch entfernten und obwohl sie, wie bereits angedeutet wurde, "Anknüpfungspunkte", welche sie immerhin eher negativ,nämlich als Verarbeitung der Frage wie auch als Erklärung der Fähigkeit des Menschen für den Empfang der göttlichen Antwort verstanden[25], annahmen, blieben sie alle sich darüber einig, daß Theologie grundsätzlich Worttheologie sein soll.

Es ist zweifellos Barth, welcher am strengsten an einer radikal vertikalen Worttheologie festgehalten hat. Rudolf Bultmann macht Barth bereits in seiner, in der Zeitschrift "Christliche Welt" erschienenen Kritik an dem "Römerbrief"[26], den er im allgemeinen positiv beurteilt, den Vorwurf, er richte "ein modernes Inspirationsdogma" auf. Ein Schüler Barths, Dietrich Bonhoeffer, hat ihm "kirchliche Restauration" und "Offenbarungspositivismus" vorgeworfen und über ihn das bekannt gewordene Urteil abgegeben: Er habe an die Stelle der Kritik der Religion "eine positivistische Offenbarungslehre gesetzt, wo es dann heißt: 'friß, Vogel, oder stirb'"[27]. Theologie bedeutet für Barth Behandlung jeglichen Themas vom Standpunkt des in Christus geoffenbarten Wortes Gottes her[28]. Diese Betrachtungsweise von oben

wird demgemäß auch auf diejenigen Themen angewandt, die von sich aus eher eine umgekehrte Behandlung zu verlangen scheinen. Ich führe einige Beispiele davon an. Während im 18. und 19. Jahrhundert in Verbindung mit der Lösung der Frage der empirischen Vermittlung des Glaubens eine Krafttheologie, die die glückseligmachende Wirkung des Glaubens als das "testimonium Spiritus Sancti" ansieht, betrieben wird, ist Barth hingegen der Meinung, daß die Theologie des Heiligen Geistes unhabhängig von jeder Wirkung, allein von dem biblischen Wort her zu entwickeln ist[29]. Ähnlich und im Zusammenhang damit glaubt er an die Möglichkeit einer doch anthropologischen Theologie, aber nur dann, wenn diese vom göttlichen Wort her behandelt wird[30]. Er sagt sogar über die Bibel: "Den Inhalt der Bibel bilden gar nicht die rechten Menschengedanken über Gott, sondern die rechten Gottesgedanken über den Menschen"[31]. Auf die Priorität des Wortes Gottes innerhalb der Anthropologie weist auch seine 1925 stattgefundene Auseinandersetzung mit W. Herrmann hin. Gegen Herrmanns Konzeption, welche eben bei der "Frage nach dem eigenen Selbst des Menschen" ansetzen will, vertritt Barth die Meinung, die Möglichkeit dieser Frage setze ein Urbild des menschlichen Selbst und so eine erst den Menschen in Frage stellende göttliche Offenbarung schon voraus: "es müßte die Offenbarung, zu der jene Frage nach Herrmann erst hinführen soll, schon als ihre Voraussetzung verstanden werden"[32]. Ein besonderes Beispiel bildet auch die Forderung Barths, die sonst als Sünde abgelehnten Religionen "von dem her zu interpretieren..., was uns von Gottes Offenbarung gesagt ist"[33]. Zuletzt ist Ähnliches auch über seine "analogia fidei" zu sagen. Diese ist einfach eine von oben, vom biblischen Wort her betriebene Analogie. Auf die Frage, ob und in welcher Weise sich sein Denken in den letzten zehn Jahren, nämlich in den Jahren der Erscheinung der ersten Bänden der "Kirchlichen Dogmatik" verändert habe, gab Barth 1938 zur Antwort: "Nun, mein Denken hat sich jedenfalls nicht darin verändert, daß sein Gegenstand, seine Quelle und sein Maßstab, so weit das in meiner Absicht liegen kann, nach wie vor gerade nicht die sogenannte Religion, sondern das Wort Gottes ist, das in der Heiligen Schrift zum Menschen redet". Anschließend äußerte er seine Hoffnung darauf, in dieser Sache bis an sein Lebensende "unerbittlich unverändert" zu bleiben[34].

Der Ansatz Barths ist als der eines treuen Reformierten anzusehen. Diesem Ansatz liegen Calvins Hervorhebung des Gedankens der Souveranität Gottes und sein von Barth gerne zitierter Satz "Finitum non capax infiniti" zugrunde. Dieser Gottesgedanke entspricht dem philosophischen Begriff Gottes als der alles überhaupt bestimmenden, selber durch nichts bestimmten und daher

durch nichts adäquat vermittelbaren Wirklichkeit. Außerdem wird Gott personalistisch verstanden. Barth stellt sich Gott als eine "Person" vor, die über uns herrscht. Diese "Herrschaft" versteht er anthropomorphisch, daher unterscheidet er sie ausdrücklich von dem an die Immanentisierung des Göttlichen im 19. Jahrhundert erinnernden Begriff der "Macht": "Wort ist die Offenbarung und Selbstmitteilung eines Anderen, einer uns begegnenden Person, und wenn diese Person die Person Gottes ist, Ausdruck seiner Herrschaft, -nicht seiner Macht, sondern seiner Herrschaft über uns"[35]. Gott wird nicht als ein verdinglichter, für den Menschen irgendwie verfügbarer Gegenstand, sondern anthropomorphisch verstanden, nämlich als ein frei selbstentscheidendes Subjekt. Gott ist nach Barth "wirklich in keinem Sinne 'Objekt', sondern unaufhebbares Subjekt"[36]. Demgemäß wird die Theologie auch mit Hilfe anthropomorphischer Begriffe definiert: Nach Barth ist Theologie nur möglich als "konkreter Gehorsam", als Glaubensgehorsam gegen den "Willen Gottes in seiner Offenbarung" bzw. "in seinem Wort"[37]. Gott wie auch unsere Verhältnisse zu ihm werden in anthropomorphischen Kategorien aufgefaßt, die an den alles nach dem Willen Gottes relativierenden anthropomorphischen Voluntarismus der neueren franziskanischen Schule im Spätmittelalter und der Reformatoren erinnert.

Einen Beweis dessen, warum er das biblische Wort für Gottes Wort halte, bietet Barth nicht und will einen solchen auch nicht bieten. Obwohl er versicherte, daß er der historisch-kritischen Methode ein relatives Recht anerkenne, hat er die Probleme der historisch-kritischen Schriftforschung kaum beachtet. Einmal hat er seinem Freund Thurneysen verraten, daß ihm die nur historischen Fragen "schrecklich gleichgültig" seien[38]. Gemäß den Schilderungen der Menschwerdung im Römerbrief geht Gott nicht wirklich in die Geschichte ein. Es handelt sich dort vielmehr um paradox-idealistische Begriffsspiele als um Historie: Nur "wie die Tangente einen Kreis" berühre das Göttliche diese Welt, "ohne sie zu berühren". Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus sei "ein mathematischer Punkt", "kein Standpunkt", die "Urgeschichte", das "reine Ereignis", das "unhistorische Ereignis", die "unzeitliche Zeit", der "unräumliche Ort", die "unmögliche Möglichkeit". Barth sagt ausdrücklich, daß "die Offenbarung selbst ... jenseits aller geschichtlichen Wirklichkeit liegt"[39] und daß die Heilsgeschichte sich an der Grenze zwischen Zeit und Ewigkeit, nämlich im "ewigen Augenblick" ereignet[40], m.a.W. daß die das Heil eigentlich konstituierende Umkehrung vom Tod zur Auferstehung "der actus purus" eines uranschaulichen Geschehens

in Gott ist"[41]. Nicht nur das Tun des Menschen im allgemeinen, sondern auch das Leben Jesu hält er für reinen "Hohlraum"[42]. Mit der Zeit hat die Geschichte bei Barth zweifellos immer mehr an Gewicht gewonnen. In seiner "Christlichen Dogmatik" bekommt die Offenbarung bereits einen Ort in der Geschichte[43]. Diese Tendenz verstärkt sich in der "Kirchlichen Dogmatik": Gott habe zwar seit Ewigkeit durch die Erwählung Jesu Christi seinen Bund mit den Menschen beschlossen, dieser sei aber von ihm erst in der Zeit durch die mittels des Todes und der Auferstehung Jesu vollzogene Versöhnung verwirklicht worden[44]. Barth sagt dort über Jesus: "Sein Sein als Dieser ist seine Geschichte"[45]. In der Einleitung der Versöhnungslehre verbindet er die Lehre der drei Ämter mit der der Zweinaturen. Ähnlich wie für Fr. Schleiermacher und für A. Ritschlist auch für Barth das Wesen einer Person nur durch ihr Wirken zu erkennen[46]. Er versuchte in seiner "Kirchlichen Dogmatik" insgesamt durch die Erhellung des der Subjektivität des Theologen vorgegebenen Überlieferungszusammenhangs gerade die der Theologie des 19. Jahrhunderts eignende Konzentration auf die religiöse Subjektivität zu überwinden. Bereits seine Lehre von den drei Gestalten des Wortes Gottes[47] weist auf eine Historisierung der Gottesoffenabrung in Christus hin. Zudem stellt er die Offenbarung ausdrücklich als "ein dem Menschen widerfahrendes Ereignis", als "eine Bestimmung der menschlichen Existenz" dar[48]. So finden wir bei Barth eine eigentümliche Spannung zwischen seiner nie aufgegebenen radikalen Vertikalität und seiner immer stärkeren Hervorhebung des Historischen und des Diesseitigen im allgemeinen.

Immerhin ist es klar, daß Barth keinen echten Beweis für die Göttlichkeit des biblischen Wortes annimmt, und zwar weder aus dem historischen, noch aus dem psychologischen, noch aus dem spekulativen Bereich. "Ein Absolutes als Bestandteil der Welt- und Menschheitsgeschichte als solcher" hält er, wie bereits erwähnt wurde, für "ein hölzernes Eisen". Die Annahme einer Begründung des Wortes Gottes von unten her würde eben die Umkehrung seines vertikalen Grundansatzes bedeuten, nämlich das Verständnis des Unten als des Ausgangspunktes und des zuletzt Bedingenden. Daher lehnt er jede eigentliche Legitimation des Glaubens ab, welchen er demgemäß durch die Begriffe des Wagnisses und des reinen Gehorsams bestimmt. Ähnlich sagt er von der Theologie, sie sei das "Wagnis eines gänzlich ungesicherten Gehorsams"[49]. "Kein Nachweis steht dem Theologen zu Gebot, mittels dessen er sich selbst oder anderen beweisen könnte, daß er nicht Grillen fängt, sondern Gottes Wort vernimmt und bedenkt. Er kann dessen nur faktisch gewiß sein. Er kann weder sich selbst, noch andere mit einer Legitimation beruhigen, die ihm und ihnen bestätigte, daß er auf Befehl handle. Er kann nur auf Befehl handeln und damit das Vorhandensein des Befehls bezeugen..."[50].

Es ist berechtigt, zu bezweifeln, daß ein solches völlig unvermitteltes und völlig ungesichertes Wort, das darüber hinaus die Frage des Menschen nicht aufhebt, sondern aufrechterhält, als echte Antwort zu betrachten sei. Daß es für den gegenwärtigen Menschen keine eigentliche bzw. gesicherte Antwort gibt, wird zweifellos von Barth angenommen. Sein Ansatz bewegt sich eben in einer eschatologischen Perspektive: Der Mensch befinde sich "zwischen den Zeiten". Bis das Eschaton ankomme, könne er nur seufzen, warten, glauben, vertrauen. Bis dahin könne er zu keinem Schlußwort, zu keiner echten Antwort kommen. Dies ist gerade der Sinn der ständigen Bewegung zwischen Ja und Nein bei der Dialektik des frühen Barth. Die eschatologische Perspektive hat er nie aufgegeben. In dem einleitenden Kapitel seines Werkes "Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert" hebt er hervor, "daß die Gegenwart zwar immer recht haben kann, gegenüber der Vorzeit, daß aber die Frage, ob sie tatsächlich recht hat, keine von uns zu beantwortende Frage ist", und verlangt folgerichtig den Verzicht auf "das Bewußtsein des Rechthabens"[51]. Die Wahrheitsentscheidung werde erst am eschatologischen Ende fallen. Daher sagt Barth dort angesichts der Beurteilung theologischer Systeme: "Genau das, was freilich des Menschen Sohn tun wird in seiner Zukunft, eben die Sonderung der Guten von den Bösen, haben wir angemessenerweise in der Regel zu unterlassen"[52]. Diese Erklärungen beziehen sich zwar nicht auf das biblische Wort, sondern nur auf die theologischen Interpretationen. Er hätte jedoch auf Grund der eschatologischen Perspektive seines Denkens Ähnliches in bezug auf das biblische Wort sagen können. Die Erkenntnis der Wahrheit als solcher bleibt nach Barth Gott allein vorbehalten. Daher verurteilt er den Versuch, eine Synthese zu machen, "mittelst derer die Antithese zwischen dem empirisch historischen und dem idealen Glauben in uns selbst überbrückt wird, statt daß die Synthese etwa mittelst einer neuen Unterstreichung der Gegenstandsbezogenheit des Glaubens Gott selber und allein vorbehalten und damit als die Synthese des Glaubens gekennzeichnet würde"[53]. Um jede Verwechslung zwischen dem Heiligen Geist und unserem eigenen religiösen Geist auszuschließen, stellt Barth zudem die Lehre vom Heiligen Geist als eine "unbegreifliche Synthese in Gott selber" dar, und zwar "jenseits des Wortes und des Glaubens"[54].

Der Glaube an das Wort bildet für Barth also nicht die eigentliche Antwort, die eher mit der Ankunft des Eschaton eintreffen wird. So besteht das eigentliche Problem des Denkens Barths nicht in der Identifikation von Frage und Antwort. Solche Identifikation kommt bei ihm faktisch vor, ist aber eher eine scheinbare, denn das den Menschen in Frage stellende und als Ant

wort oder Offenbarung dargestellte Wort bildet nicht die eigentliche Antwort oder Offenbarung, sondern nur die uns jetzt einzig mögliche. Die eigentliche Antwort wird erst bei der Verwirklichung des Wortes im Eschaton geschehen. Bis dann besitzt das Wort nur einen Verheißungscharakter bzw. Glaubenscharakter. Und eben hier steckt das eigentliche Problem im Ansatz Barths. Es besteht nämlich darin, ob man einem Verheißungswort, das so unvermittelt und so ungesichert dargestellt wird, Glauben und Vertrauen schenken kann, ob die Entscheidung für ein solches Wort vernünftig bzw. vertretbar ist. Pannenberg weist ganz entschieden die Barthsche Einstellung zurück. Barths völlig direkten Ansatz bei Gott und dessen Wort hält Pannenberg für eine "grundlose Setzung des theologischen Bewußtseins", für "Subjektivismus", und zwar für "dessen äußerste Zuspitzung"[55]. Pannenbergs Ansatz, nämlich seine "Offenbarung als Geschichte" oder seine Theologie als Geschichte entstand eben als Reaktion gegen die herrschende Worttheologie, die weitgehend die Grundzüge des Barthschen Ansatzes trägt. In der Tat sind die Vertreter einer solchen Worttheologie die Hauptgesprächspartner Pannenbergs besonders in seiner Frühphase gewesen. Innerhalb der Worttheologie ist immerhin der Barthsche Vertikalismus von der eher horizontal verfahrenden, wenn auch die Gebundenheit des Glaubens an das Gegenüber des Wortes betonenden Existenzialtheologie zu unterscheiden, wie im folgenden zu erörtern ist.

2. Die Existenzialhermeneutik Rudolf Bultmanns

Auch Rudolf Bultmanns Auffassung von dem Verhältnis zwischen der Frage nach Gott und der entsprechenden Antwort fehlt es nicht an Spannungen. Bereits 1924 stellt er ähnlich wie K. Barth Gott als die Antwort auf die von ihm selber verursachte Frage und setzt diese mit jener wie auch mit dem Heil des Menschen gleich: "Der Mensch als solcher, als ganzer ist von Gott in Frage gestellt... dies Gericht kennen, heißt aber auch, es als Gnade kennen; denn es ist Erlösung, daß der Mensch von sich selbst frei wird. Er weiß dann, daß die Frage die Antwort ist; denn so fragen kann ihn nur Gott. Er weiß, daß die Antwort das Ursprüngliche ist; denn in solchem Radikalismus kann sich die Frage nicht vom Menschen aus, von der Welt aus erheben. Ist aber von Gott aus gefragt, so geht die Frage hervor aus dem Anspruch Gottes an den Menschen; der Mensch ist berufen"[56]. Bultmann hebt 1925 in seinem grundlegenden Aufsatz "Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?" die Gedanken hervor, daß ein Reden von Gott "nur als ein Reden von uns" möglich und daß unsere Existenz "außerhalb Gottes nicht vorhanden" ist[57]. Diese Ent-

sprechung von Gott und Mensch ist aber nicht als Gleichheit oder Ähnlichkeit aufzufassen, sondern ganz im Gegenteil als radikaler Widerspruch, nämlich als der Gegensatz zwischen den Gegenpolen einer negativen Korrelation. 1934 betont Bultmann etwa im Gegensatz zu seiner früheren Position, daß der natürliche Mensch auf Grund seines Bewußtseins der eigenen Fragwürdigkeit um Gott weiß, m.a.W. daß die Philosophie um den Glauben weiß, "indem sie um die Freiheit des Daseins weiß; denn damit weiß sie um die dieser Freiheit wesenhaft zukommende Fraglichkeit"[58]. Damit scheint Bultmann die vom Menschen von sich aus hergestellte Frage mit der geoffenbarten Antwort zu identifizieren. Gleichzeitig unterscheidet er aber hier ausdrücklich Frage und Antwort: "Die Frage ist nicht die Antwort, wenngleich das ungläubige Dasein stets der Versuchung unterliegt, sie als Antwort zu interpretieren", indem es die eigene Fraglichkeit eigenmächtig durch einen Entschluß seiner Freiheit überwinden will[59]. Die Unterscheidung von Frage und Antwort tritt im Aufsatz "Die Frage der natürlichen Offenbarung" (1941) noch deutlicher in Erscheinung. Trotzdem behauptet er weiterhin, daß der Mensch als solcher von Gott weiß. Aber dieses Wissen wird bloß als Bildung des Gottesgedankens angesehen; der Mensch "hat damit nur die Frage nach Gott", ein "Wissen von der Unheimlichkeit, dem Rätsel des Lebens, von der Fragwürdigkeit und Begrenztheit des Menschen. Aus ihm erwächst die Frage nach der Macht, die in das Dunkel Licht, in das Wirrsal Einheit, in den Tod Leben bringen könnte"[60]. Bultmann verurteilt ähnlich wie früher auch hier, daß der Mensch "den Gedanken von Gott, der ihm im Wissen um seine Existenz zugänglich ist, nicht als Frage nach Gott versteht und durchhält, daß er sein negatives Wissen zu einem positiven Wissen umlügt"[61]. "Der christliche Glaube kritisiert nicht die außerchristliche Frage nach Gott -sie kann er nur durchschauen und klären-, sondern erst die Antwort, die das außerchristlich Fragen sich gibt"[62]. Bultmanns Denken liegt seine allen Vertretern der Dialektischen Theologie eignende und von ihnen später bei ihren neuen Ansätzen in der Tat nicht aufgegebene Auffassung vom biblischen Gott als völliger Jenseitigkeit und daher als dem echten Ursprung der Fraglichkeit des Menschen zugrunde. Demgemäß widerspricht der Mensch der christlichen Botschaft, wenn er selber eigenmächtig die Frage in die Anwort verwandelt. So stellt Bultmann 1946 die Frage nach Gott als "Anknüpfungspunkt" und gleichzeitig als "Widerspruch" gegenüber der Gottesoffenbarung dar und vertritt wieder den Barthschen Gedanken der Gottesoffenbarung als der echten Aufdeckung der Fraglichkeit und insofern den Zusammenfall von Frage und Antwort[63].

Immerhin bekommt die Problematik bei Bultmann im Vergleich zu Barth neue

Züge und in einiger Hinsicht sogar tiefere Radikalität. Zudem sind bei ihm das Worin und das Woher der Antwort nicht frei von Paradoxien und Zweideudigkeiten. Das ganze Denken Bultmanns läßt sich auf die paulinisch-lutherische Lehre des Heiles allein durch den auf dem biblischen Kerygma gründenden Glauben, nämlich auf die Verbindung der zwei Reformatorischen Prinzipien der "sola fides" und der "sola scriptura" zurückführen. In der christlichen Theologie gab es immer, und zwar bereits von ihren biblischen Ursprüngen an, eine eigentümliche Spannung auf Grund der Auffassung des Heiles durch den Glauben und gleichzeitig durch die Vision, a.g. auf Grund der Vergegenwärtigung des Heiles durch den Glauben und wegen der gleichzeitigen, in der Behauptung einer eschatologischen Perspektive impliziten Annahme der Abwesenheit des Heiles, das wir erst in der Zukunft, im Eschaton empfangen werden. Diese Spannung erscheint bereits in der paulinischen Theologie ganz scharf. In dem Römer- und dem Galaterbrief wird zwar mit ganzer Kraft der Gedanke der Rechtfertigung durch den Glauben vertreten. Trotzdem befindet sich das paulinische Denken bis zum tiefsten durch die eschatologische Perspektive durchdrungen. Im Römerbrief selbst lesen wir: "Denn wir wissen, daß bis zur Stunde die gesamte Schöpfung mit in Seufzen und Wehen liegt; doch nicht nur sie, sondern auch wir selbst, die wir die Erstlingsgabe des Geistes besitzen, ja wir selbst seufzen in uns im Warten auf die Kundschaft, auf die Erlösung unseres Leibes. Denn auf Hoffnung hin wurden wir gerettet; Hoffnung aber, die schon geschaut wird, ist nicht Hoffnung; denn was einer schaut, was soll er da noch hoffen? Hoffen wir aber auf das, was wir nicht schauen, so warten wir in Geduld" (8, 22-25; cfr. I Kor 13, 12). Es geht um die paradoxe Spannung zwischen dem Schon und dem Noch-Nicht des Heiles, die das christliche Denken kennzeichnet.

Die eben dargelegte Spannung wird bei Bultmann zugunsten des, immerhin als geschichtlich verstandenen und sich daher immer wieder vollziehenden Schon des Heiles, das durch den Glauben bewirkt wird, gelöst. Dies bedeutet aber den Verlust der eschatologischen Perspektive bzw. ihre völlige Vergegenwärtigung und damit die widersprüchlich klingende volle Identifikation von Frage und Antwort, denn der Glaube, die Fraglichkeit, wird demgemäß zum eschatologischen Moment, zum eigentlichen Heile, zur eigentlichen Antwort. Einer solchen, dem direkt religiösen Bereich gehörenden Reduktion des Verständnisses der Rechtfertigungslehre liegt eine andere sozusagen philosophische Reduktion des Verständnisses des Menschen, dessen Eigentlichkeit dort auf den Verzicht auf die Eigenmächtigkeit zurückgeführt wird, zugrunde. So sind

verständlich die bereits zitierten, 1924 geschriebenen Worte Bultmanns: "...denn es ist Erlösung, daß der Mensch von sich selbst frei wird". Daher fordert er ständig, die Frage nicht eigenmächtig in die Antwort zu verwandeln. Seit 1928 übernahm Bultmann von M. Heidegger sein Verständnis des Menschen. Das Sein des Menschen ist nach ihm geschichtlich, d.h.: daß es "jeweils in den konkreten Situationen des Lebens auf dem Spiele steht, durch Entscheidungen geht, in denen der Mensch ... sich selbst als seine Möglichkeit wählt"[64]. Es besteht aber auf Grund der eben dargelegten Rechtfertigungslehre Bultmanns ein großer Unterschied zwischen der Bultmannschen und der Heideggerschen Auffassung. Während für Heidegger der Mensch bzw. das "Dasein", welches nach beiden Denkern wesentlich als Frage nach sich selbst existiert, "als entschlossenes" die Frage nach seinem Ganzseinkönnen beantwortet[65], kann es selbst nach Bultmann ganz im Gegenteil diese Frage nicht beantworten, ohne seine Existenz zu verfehlen. Nach ihm besteht der Unterschied zwischen dem ungläubigen und dem gläubigen Menschen gerade darin, der erste verstehe sein Dasein nicht vom Anspruch Gottes her, da er sich selbst durch eigene freie Entscheidungen die Antwort auf die Frage seines Daseins gebe[66], während der andere im "Gehorsam" gegen das Kerygma auf die Eigenmächtigkeit verzichte und gerade durch diese freie Entscheidung des Glaubens an Gott die Eigentlichkeit bzw. die eigentliche Möglichkeit seines Daseins, die der Ungläubige durch die die Sünde konstituierende Selbstverfügung verpasse, gewinne[67]. Die eigentliche Antwort auf die Fraglichkeit des Menschen besteht nach Bultmann also nicht in der Aufhebung der Fraglichkeit, sondern in dem sie nicht aufhebenden absoluten Glauben oder Vertrauen gegenüber Gott. So bilden der Mensch als Frage und Gott als Antwort die in ihrer Gegensätzlichkeit unaufhebbaren Gegenpole einer negativen Korrelation: Der Mensch ist die unaufhebbare Fraglichkeit, Gott die diese Fraglichkeit beantwortende, unaufhebbare Jenseitigkeit. In diesem Sinne stellt Bultmann das Verständnis vom Menschen und die Gotteserkenntnis als unzertrennbare Themen dar. Wie schon erwähnt wurde, hebt Bultmann bereits 1925 in seinem Aufsatz "Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?" die Gedanken hervor, daß ein Reden von Gott "nur als ein Reden von uns" möglich und daß unsere Existenz "außerhalb Gottes nicht vorhanden" ist. So bildet der Mensch selbst oder besser das Selbst des Menschen den sogenannten "Anknüpfungspunkt" der Offenbarung Gottes, der Gott nur negativ, als Entgegengesetztes und Widerspruch vermittelt[68]. Bultmann ist weitgehend unter der Bestimmung der Kategorien seiner früheren dialektischen Etappe geblieben. Noch mehr: Die Krise, d.h. die Fraglichkeit und damit der Glaube als solcher werden durch

den Verlust der eschatologischen Perspektive irgendwie ontologisiert und zum eigentlichen Heil, zur schlechthinnigen Eigentlichkeit des Menschen gemacht. Der geschichtliche, immer wieder zu vollziehende Akt des Glaubens wird verabsolutiert, bekommt selber eschatologischen Charakter. Es geht zweifellos, wie Bultmann selbst einräumt, um eine "paradoxe Identität". Auf dieses Thema kommen wir später wieder zurück.

Der Mensch gelangt nach Bultmann also nur durch den Glauben zur Selbstverwirklichung, zur Eigentlichkeit. Aber, worin besteht der Glaube? Worauf gründet er? Woran sollen wir glauben? Bultmann scheute sich nicht, seine eigene Herkunft aus der liberalen Theologie und sogar seine Treue zu der dieser Theologie eignenden Grundintention der radikalen Wahrhaftigkeit zu bezeugen[69]. Vier Aufsatzbände Bultmanns tragen den Titel "Glauben und Verstehen". Dieser Titel bezeichnet das Grundanliegen des ganzen Werkes Bultmanns. Glaube bedeutet für ihn keineswegs blinde Willkürlichkeit: "Glaube und Unglaube sind nicht blinder, willkürlicher Entschluß, sondern verstehendes Ja oder Nein"[70]. Die durch das Evangelium verlangte Entscheidung ist nur dann möglich, wenn der Mensch versteht, wofür oder wogegen er sich entscheiden soll[71]. "Wäre es anders, wäre Glaube Glaube an ein unverständliches X, so wäre er eine durch eigenen Entschluß begründete Bewegung, ein rein willkürlich-zufälliges Geschehen; er wäre -wie Hirsch ganz korrekt im Sinne Herrmanns sagt- der Anfang der Werkgerechtigkeit"[72]. Bultmanns ganzes entmythologisierendes Programm und existenzielle Reduktion des neutestamentlichen Inhaltes durch die Aneignung der Heideggerschen Kategorien zielen eben auf eine verständliche, vom modernen Menschen annehmbare Ausdeutung des christlichen Glaubens. Aber Bultmann blieb gleichzeitig, wie gesagt, dem Grundanliegen der Jenseitigkeit Gottes bei der Dialektischen Theologie völlig treu. Daher lehnte er jede Vermittlung, jede Begründung, jede Garantie im Hinblick auf die Gottheit des Wortes ganz entschieden ab: "Wer aber weiter fragen wollte nach der Notwendigkeit, nach dem Recht, nach dem Grund des Glaubens, -er erhielte nur eine Antwort, indem er hingewiesen würde auf die Botschaft des Glaubens, die mit dem Anspruch, geglaubt zu werden, an ihn herantritt. Er erhielte keine Antwort, die vor irgend einer Instanz das Recht des Glaubens rechtfertigte. Sonst wäre ja das Wort nicht Gottes Wort; sonst würde ja Gott zu Rechenschaft gezogen; sonst wäre ja Glaube nicht Gehorsam. Völlig zufällig, völlig kontingent, völlig als ein Ereignis tritt das Wort in unsere Welt hinein. Keine Garantie ist da, auf die hin geglaubt werden könnte. Keine Berufung hat Platz auf den Glauben

anderer, sei es Paulus, sei es Luther. Ja, für uns selbst kann der Glaube nie ein Standpunkt sein, woraufhin wir uns einrichten, sondern stets neue Tat, neuer Gehorsam. Stets wieder unsicher, sobald wir als Menschen uns umsehen und fragen; stets unsicher, sobald wir über ihn reflektieren, sobald wir über ihn reden. Stets sicher nur als der Glaube an die Sünden vergebende Gnade Gottes, die mich rechtfertigt, wenn es ihm gefällt"[73]. Nach Bultmann geht es beim Christentum um eine echte Paradoxie. Die Entmythologisierung hebt sie nicht auf, sondern befreit sie nur von angeblich falschen Anstößen[74].

Trotz der Auffassung Bultmanns von dem Glauben als reinem und daher von jeder Begründung freiem Gehorsam ist seine Bestimmung der Beziehung zwischen dem Glauben und dem historischen Jesus nicht frei von Schwankungen. Einerseits bindet er den Glauben an den historischen Jesus: Bei Jesus ist "in dem Ruf zur Entscheidung angesichts seiner Person implizit eine 'Christologie' enthalten"[75]; "Jesu Entscheidungsruf impliziert eine Christologie als Explikation der Antwort an die Entscheidungsfrage des Gehorsams, der in ihm Gottes Offenbarung anerkennt"[76]. Ähnlicherweise betont er mit voller Kraft die Gebundenheit des christlichen Kerygmas an den historischen Jesus: "Das Kerygma verkündigt nicht allgemeine Wahrheiten, eine zeitlose Idee, sei es eine Gottes- oder eine Erlöser-Idee, sondern ein geschichtliches Faktum"[77]; "Die Offenbarung besteht also in nichts anderem als in dem Faktum Jesus Christus"[78]. Gerade an der wesentlichen Gebundenheit des christlichen Glaubens an ein konkretes historisches Faktum sieht Bultmann den Grundunterschied zwischen dem Neuen Testament und der Philosophie. Außerdem scheint dieses historische Faktum als Erscheinung der Liebe Gottes zu uns erst unsere gläubige Entscheidung zu ermöglichen: "Das in Christus sich ereignende Geschehen ist also die Offenbarung der Liebe Gottes, die den Menschen von sich selbst befreit zu sich selbst, indem sie ihn zu einem Leben der Hingabe im Glauben und in der Liebe befreit. Glaube als die Freiheit des Menschen von sich selbst, als die Offenheit für die Zukunft, ist nur möglich als Glaube an die Liebe Gottes. Glaube an die Liebe Gottes ist aber so lange Eigenmächtigkeit, solange Gottes Liebe ein Wunschbild, eine Idee ist, solange Gott seine Liebe nicht offenbart hat. Christlicher Glaube ist deshalb Glaube an Christus, weil er der Glaube an die offenbare Liebe Gottes ist. Nur wer schon geliebt ist, kann lieben; nur wem Vertrauen geschenkt ist, kann vertrauen; nur wer Hingabe erfahren hat, kann hingeben. Wir sind zur Hingabe an Gott dadurch befreit, daß er sich für uns hingegeben hat... Dies also

ist das Entscheidende, das das Neue Testament von der Philosophie, das den christlichen Glauben vom 'natürlichen' Seinsverständnis unterscheidet: das Neue Testament redet und der christliche Glaube weiß von einer Tat Gottes, welche die Hingabe, welche den Glauben, welche die Liebe, welche das eigentliche Leben des Menschen erst möglich macht"[79]. Andererseits zeigt Bultmann aber bei seiner historisch-kritischen Erforschung des Neuen Testaments eine völlige historische Skepsis: "Ich bin der Meinung -sagt er-, daß wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können"[80]. Ernst Lohmeyer bezeichnet in einer Rezension das Jesus-Buch Bultmanns als "ein Buch von Jesus ohne Jesus"[81]. So findet Barths Vorwurf des Doketismus gegen ihn (s.o.: S. 43 Anm. 38) Rechtfertigung.

Der historische Skeptizismus stellt für ihn jedoch keine theologische Schwierigkeit dar. Über das konkrete Wie des Lebens Jesu sagt er uninteressiert: "-es möge gewesen sein, wie es wolle"[82]. "Ich habe mich in meinem kritischen Radikalismus noch nie unbehaglich gefühlt, sondern ganz behaglich. Ich habe aber vielfach den Eindruck, daß meine konservativen Kollegen im Neuen Testament sich recht unbehaglich fühlen; denn ich sehe sie immer bei Rettungsarbeiten begriffen. Ich lasse es ruhig brennen; denn ich sehe, daß das, was da verbrennt, alle die Phantasiebilder der Leben-Jesu-Theologie sind, und daß es der 'Christus nach dem Fleisch' selbst ist. Aber der 'Christus nach dem Fleisch' geht uns nicht an; wie es in Jesu Herzen ausgesehen hat, weiß ich nicht und will ich nicht wissen"[83]. Laut dem letzten Satz weitet Bultmann seinen Mangel an Interesse auch auf das Bewußtsein Jesu, auf dessen Innerlichkeit und damit auch auf dessen Anspruch aus. Bultmann schreibt ausdrücklich: "Man darf nicht hinter das Kerygma zurückgehen, es als 'Quelle' benutzend, um einen 'historischen Jesus' mit seinem 'Messiasbewußtsein', seiner 'Innerlichkeit' oder seinem 'Heroismus' zu rekonstruieren. Das wäre der 'Christus nach dem Fleisch', der vergangen ist. Nicht der historische Jesus, sondern Jesus Christus, der Gepredigte, ist der Herr"[84]. Das Heilsgeschehen als solches und insofern als eschatologische Tat Gottes wird völlig von Historizität entkleidet. Dies erscheint vor allem in Bultmanns Ausdeutung von Kreuz und Auferstehung. Er will das Heilsgeschehen ganz und gar auf Kreuz und Auferstehung Christi konzentrieren. Dabei bildet das Kreuz das eigentliche Heilsereignis, da die Auferstehung nach ihm nur der mythologische Ausdruck der eschatologischen Bedeutsamkeit des Kreuzes ist. Das Kreuz Christi betrachtet er zwar als ein datierbares historisches Ereignis der Vergangenheit wie irgendein anderes.

Aber das Kreuz Christi als eschatologisches bzw. heilsames Geschehen scheint bei ihm sich von der historischen Objektivität zu entkleiden und sich ganz in ein vom Menschen je gegenwärtig nachzuahmendes Ideal der gläubigen Hingabe Gott gegenüber zu verwandeln, was seinem eigenen Verbot, das Kerygma zu einer zeitlosen Idee zu machen (s.o.: S. 51 f.), widerspricht. Über das Kreuz Christi schreibt er: "An das Kreuz Christi glauben, heißt nicht, auf einen mythischen Vorgang blicken, der sich außerhalb unser und unserer Welt vollzogen hat, auf ein objektiv anschaubares Ereignis, das Gott als uns zugute geschehen anrechnet; sondern an das Kreuz glauben, heißt, das Kreuz Christi als das eigene übernehmen, heißt, sich mit Christus kreuzigen lassen"[85]. In der Tat reduziert Bultmann die erkennbare Historizität der Person Jesu fast auf das gestaltlose "Daß" seines Gekommenseins und hält dieses nacktes "Daß" für theologisch genügend: "Damit Jesus als eschatologisches Phänomen verstanden werde..., bedarf es nur dessen, daß das Daß seines Gekommenseins verkündigt werde"[86]. "Es braucht inhaltlich von Jesus nichts gelehrt zu werden als dieses Daß, das in seinem historischen Leben seinen Anfang nahm und in der Predigt der Gemeinde Ereignis wird"[87]. Bultmann betrachtet sogar als nebensächlich, ob Jesus selbst oder irgendein anderer der eigentliche Träger des biblischen Kerygmas gewesen ist[88].

Hinter Bultmanns Haltung der Gleichgültigkeit hinsichtlich des Historischen steckt ein theologisches Interesse: Der Glaube darf sich auf kein menschliches "Werk" gründen, sich auf kein Ergebnis der historischen Forschung stützen: "Mit einer großen Frage endigt hier die Forschung -und soll sie endigen!"[89]. Es geht um das Prinzip der "sola scriptura": der Glaube soll sich allein auf das Wort Gottes, d.h. allein auf das in der Bibel enthaltene Wort gründen. Deshalb betrachtet Bultmann die Bibel, trotz seiner hochkritischen Einstellung, als "das gedruckte, vom Himmel gefallene Buch"[90] und verbietet jeden Versuch, hinter das Kerygma zurückzufragen und so eine historische Legitimation des Kerygmas darbieten zu wollen, denn der Glaube an das Wort soll reiner Gehorsam gegen das Wort bzw. persönliche Entscheidung für das Wort allein sein: "Es wäre nämlich eine Verirrung, wollte man hier zurückfragen nach dem historischen Ursprung der Verkündigung, als ob dieser ihr Recht erweisen könnte. Das würde bedeuten: den Glauben an Gottes Wort durch historische Untersuchung begründen zu wollen. Das Wort der Verkündigung begegnet als Gottes Wort, dem gegenüber wir nicht die Legitimationsfrage stellen können, sondern das uns nur fragt, ob wir es glauben wollen oder nicht"[91]. "Der Glaube wird auf das Wort und auf die autorisierte Verkündigung verwiesen. Für das Wort ist also keine andere Legitimation zu fordern und keine andere Basis zu schaffen, als es selbst ist. Indem es

uns trifft, fragt es uns, ob wir hören wollen oder nicht"[92]. So entspricht das Prinzip der "sola scriptura" dem der "sola fides", denn einem völlig unbegründeten Wort kann nur reiner Glaube, reiner Gehorsam, rein persönliche Entscheidung entsprechen. Damit wird der Glaube zum Eigenwerk des Menschen, zu seiner Eigenmächtigkeit, was Bultmann eben um jeden Preis vermeiden wollte.

Das Kerygma selbst scheint bei Bultmann wegen der historischen und der mittels der existenzialen Reduktion vollzogenen inhaltlichen Entleerung einem vom Menschen selber hergestellten Gedanken ähnlich zu sein. Die Antwort enthält nicht mehr als die Frage. So kann er sagen, "daß der Mensch sehr wohl wissen kann, wer Gott ist, nämlich in der Frage nach ihm"[93]. Er behauptet sogar, "daß die Philosophie von sich aus schon sieht, was das Neue Testament sagt"[94]. Für ihn ist der Glaube keine "mysteriöse supranaturale Qualität", sondern "die Haltung echter Menschlichkeit", und die christliche Liebe keine "mysteriöse supranaturale Praktik", sondern "das natürliche Verhalten des Menschen". Die im Neuen Testament als "neue Schöpfung" angekündigte neue Existenz des Menschen ist ähnlich nicht als eine übernatürliche, sondern nur als die wieder zu sich selber gebrachte, schöpfungsgemäß eigentliche Existenz des Menschen: "Es ist nicht ein anderes Licht in Jesus erschienen, als es in der Schöpfung immer schon leuchtete. Der Mensch lernt sich im Lichte der Erlösungsoffenbarung nicht anders verstehen, als er sich immer schon verstehen sollte angesichts der Offenbarung in Schöpfung und Gesetz, nämlich als Gottes Geschöpf"[95].

Nach dem Gesagten ist es gerechtfertigt, die Frage zu stellen, worin bei Bultmann der inhaltliche Unterschied zwischen Frage und Antwort, d.h. zwischen der vom Menschen hergestellten Gottesfrage und der geoffenbarten Antwort bestehe. Inhaltlich scheint es eigentlich keinen Unterschied zwischen beiden zu geben. Die Offenbarung kennzeichnet sich jedoch durch ihre doppelte faktische Anknüpfung, nämlich einerseits an das Faktum des immerhin inhaltlosen Gekommenseins Jesu, das Bultmann, wie gesehen, als eschatologische Heilstat Gottes betrachtet, und andererseits an das Faktum der Verkündigung des christlichen Kerygmas. Diese zwei Fakten bilden die historisch-positive Seite der den eschatologisch-heilsamen Glauben hervorrufenden Gottesoffenbarung. Sie lassen diese als ein Gegenüber in bezug auf den Menschen und nicht als eine von ihm selber hergestellte Idee erscheinen.

Im Grunde konzentriert sich jedoch alles bei Bultmann auf das Faktum der Verkündigung des Wortes, denn das Faktum Jesus-Christus bekommt nach ihm

eigentlich erst durch die Verkündigung eschatologische Dimension: "Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, begegnet uns im Wort der Verkündigung, nirgendsanders... Der verstehende Glaube an das Wort der Verkündigung ist der echte Osterglaube"[96]. Der Osterglaube bestehe in dem Glauben, "daß im Kerygma Jesus Christus präsent ist"[97]. "...der kyrios christos begegnet mir im Kerygma der Kirche". Die Verkündigung des Kerygmas wird ausdrücklich zur Gottesoffenbarung gemacht: "Die Predigt ist selbst Offenbarung und redet nicht nur von ihr"[98]. Freilich ereignet sich nach Bultmann das eschatologische Heilsgeschehen nicht durch die gegenständliche Tatsache der Verkündigung des Wortes allein, sondern erst durch die mittels einer völlig freien Entscheidung vollzogene und daher als Wagnis aufzufassende gläubige Aufnahme beim Hören der Verkündigung. Unsere Augen und Ohren nehmen im Lauf der Welt mit seinen natürlichen und geschichtlichen Begebenheiten nichts Göttliches wahr. Erst der Glaubende könne das Handeln Gottes erkennen, indem er durch den Glauben an das Wort seine eigene Existenz neu verstehe und sich dadurch in das Handeln Gottes hineinziehen lasse[99].

Jetzt sind wir zu dem Punkt gelangen, bei dem Bultmann doch eine empirische Bewährung des Glaubens im Subjekt, wenn auch nur von Gott her, zu behaupten scheint, eine Bewährung, die jedoch dem Akt des Glaubens nicht vorangeht, sondern ihm folgt bzw. sich mit ihm identifiziert. Wie gesehen, ist für Bultmann der Glaube wie jede Lebensmöglichkeit zuerst durch eine freie Willensentscheidung angenommen, und zwar ohne andere Legitimation als das biblische Wort selbst, das uns mit seinem göttlichen Anspruch begegnet und fragt, ob wir es glauben wollen oder nicht. Erst nach oder besser mit dem Akt des Glaubens, bei dem Lebensverhältnis zur Sache, kann die Bewährung des christlichen Kerygmas als des echt Göttlichen bzw. als der die Eigentlichkeit des Menschen konstituierenden Wirklichkeit geschehen. Bultmann behauptet unter Berufung auf Melanchton und Wilhelm Herrmann und sogar auf den Johanneischen Christus und Luther, daß wir Gott nur durch sein Handeln an uns, durch seine Wirkung auf uns erkennen können[100], was paradoxerweise eine klare Befürwortung der Notwendigkeit der Vermittlung von unten und damit eine Annäherung an die Grundposition der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts andeutet. Die Bewährung vollzieht sich seiner Ansicht nach bei jeder gläubigen Annahme des Wortes bei seiner Verkündigung, und zwar mittels einer immer wieder zu vollziehenden und so immer neuen freien Entscheidung[101]. Hier geschehe jedes Mal die Vergegenwärtigung der Gottesoffenbarung, das eschatologische Ereignis, "die paradoxe Identität

des innerweltlichen Geschehens mit dem Handeln des jenseitigen Gottes"[102]. Auf eine solche Immanentisierung des Göttlichen, die den Dualismus von oben und unten abschafft, zielte die mit der Entmythologisierung verbundene existenziale Reduktion des Neuen Testamentes ab: "Nur der Gottesgedanke, der im Bedingten das Unbedingte, im Diesseitigen das Jenseitige, im Gegenwärtigen das Transzendente suchen und finden kann als Möglichkeit der Begegnung, ist für den modernen Menschen möglich"[103]. Hier steht Bultmann sehr weit von der Barthschen Vertikalität. Er treibt grundsätzlich mittels der existenzialen Interpretation entmythologisierte und auf das innere Selbst des Menschen konzentrierte Inkarnationstheologie. Indem einerseits der Inhalt des Glaubens auf die Haltung des Glaubens selbst, andererseits die Verifikation auf den Vollzug des Aktes des Glaubens zurückgeführt wird, fallen der Inhalt des Glaubens und dessen Begründung in einer Art adäquater Identität zusammen: Der Glaube bewährt sich durch sich selbst.

Bei dem Ansatz Bultmanns verliert die Geschichte als solche, als Prozeß, ihre ganze Bedeutung, denn das Eschatologische wird dabei privatisiert und vergegenwärtigt: "Eschatologie hat gänzlich ihren Sinn als Ziel der Geschichte verloren und ist im Grunde als Ziel des individuellen Seins verstanden"[104]. Bultmanns Buch "Geschichte und Eschatologie" (1958) endet mit den bezeichnenden Worten: "Der Sinn der Geschichte liegt je in der Gegenwart... Derjenige, der klagt: 'Ich kann keinen Sinn in der Geschichte sehen und darum ist mein Leben, das in die Geschichte verflochten ist, sinnlos', muß aufgerufen werden: 'Schau nicht um dich in die Universalgeschichte; vielmehr mußt du in deine eigene persönliche Geschichte blicken. Je in deiner Gegenwart liegt der Sinn der Geschichte, und du kannst ihn nicht als Zuschauer sehen, sondern nur in den verantwortlichen Entscheidungen. In jedem Augenblick schlummert die Möglichkeit, der eschatologische Augenblick zu sein. Du mußt ihn erwecken'". Bultmann geriet immer mehr in einen personalistischen Spiritualismus und Mystizismus. In seinen "Marburger Predigten" spricht er immer wieder von der Stille, vom Frieden und vom Zur-Ruhe-Kommen der Seele. Wie die angeführten Zitate deutlich zeigen, bedeutet das Eschatologische für Bultmann nicht das Erzielen eines endgültigen Zustandes, sondern es besteht in Augenblicken, die immer wieder durch neue Akte des Glaubens hervorgerufen werden müssen. Die göttliche Antwort, das eschatologische Geschehen bildet also kein Kontinuum, sondern ereignet sich radikal geschichtlich, in der ständig neuen gläubigen bzw. gehorsamen

Begegnung mit dem Worte Gottes: "'Gottes Güte ist alle Morgen neu'- gewiß, aber ich weiß von ihr nur -nämlich im echten Sinne-, wenn ich sie jeden Morgen neu erkenne; denn als zeitlose Wahrheit hat der Satz keinen Sinn. Das bedeutet aber auch, daß ich selbst nur als jeden Morgen Neuer -durch sie mich erneuern Lassender- von ihr wissen kann"[105]. Zusammenfassend können wir sagen, daß Bultmann das Eschatologische radikal verinnerlicht, radikal vergegenwärtigt und radikal vergeschichtlicht. Das Eschatologische erscheint bei ihm nicht mehr als der zukünftige Höhepunkt eines geschichtlichen allumfassenden Prozesses, sondern identifiziert sich mit jedem individuellen Akt des Glaubens an das Wort. Das Eschatologische, das Göttliche, das Eigentlich-Menschliche, die Offenbarung, die Antwort identifiziert sich mit dem absoluten, weil nicht begründeten Glauben oder Vertrauen. Frage und Antwort bilden also eine unaufhebbare paradoxe Einheit. Man erwartet nicht die Aufhebung der Frage in einer eschatologischen Zukunft. Der Verzicht auf die Erzielung jeder Antwort, das bloße Glauben, das reine Vertrauen stellt für sich die Antwort, das Eigentliche, das Eschatologische, die göttliche Synthese im Menschen dar, denn es geht um den Gehorsam gegen ein inhaltlich entleertes Faktum und Kerygma, gegen ein reines bzw. göttliches Wort, gegen einen absoluten und daher völlig unbegründeten Anspruch. Ein Gegenüber gibt es eigentlich nicht, außer der durch das Wort ausgedrückten Forderung zum Glauben. So entsteht, wie gesagt, die Vermutung der Annahme bloßer Eigenmächtigkeit im Hinblick auf das Eschatologische. Das Göttliche scheint gegen Bultmanns Willen fast völlig zum Vermögen des Menschen zu werden, ähnlich, wie bei der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts.

Man kann sich fragen, ob man dem ganz dünnen Inhalt, der nach den Bultmannschen Reduktionen übrig bleibt, wirklich die Bedeutung des Eschatologischen, des Göttlichen, beimessen kann. Das Gefühl der Erfüllung beim unbedingten Vertrauen konstituiert keine genügende objektive Basis für die Prädikation realer Göttlichkeit. Mit Recht bezeichnet H.G. Gadamer Bultmanns Verdammung der Eigenmächtigkeit als "eine private Erfahrung der menschlichen Selbstverfügung"[106]. Ähnliches kann auch von dem Gegenstück der Vergöttlichung des unbedingten Vertrauens gesagt werden: Bultmann erhebt dabei ohne genügenden objektiven Grund seine eigene Erfahrung zur göttlichen Kategorie, zu allgemein und absolut geltender Theorie. Es sieht aus, als ob Bultmann im Grunde seine persönlichen Erfahrungen und Überzeugungen auf das Gegenüber des Wortes projiziere. Jede Entmythologisierung trägt den Verdacht der Selbstprojektion, wenn sie eigenmächtig, a.g. ohne adäquate sachliche

Rechtfertigung vollzogen wird. Es taucht auch die Frage auf, ob das, was Bultmann sagt, wirklich dem entspricht, was die Bibel eigentlich meint. In bezug auf Bultmanns Interpretation der Bibel können wir mit Rudolf Bohren sagen: Damit ist aus Gottes "großem Drama" ein "existentialistisches Kammerspiel" geworden[107]. Bultmann beabsichtigte mit seiner entmythologisierenden, existenzialen Ausdeutung im Grunde das pastorale Ziel, das christliche Kerygma, durch die Beseitigung bzw. existenziale Interpretation einer heute nicht mehr akzeptablen Vorstellungswelt, für den modernen Menschen annehmbar zu machen. Es ist jedoch fraglich, ob das Bultmannsche Verfahren wirklich dazu geeignet ist. Der heutige kritische Mensch kennzeichnet sich durch die Sehnsucht nach Klarheit und Logizität wie auch nach Positivität und Verifizierung, dem Denken Bultmanns hingegen eignen Vertikalität und Paradoxie. Außerdem wird dieses Denken durch einen ständigen Zug von Schwermut und Melancholie durchdrungen, was den Eindruck Karl Jaspers bestätigt: "Nicht Grimm und nicht Heiterkeit, aber etwas von Eigensinn und Trübheit umfängt den Leser"[108]. Daher zweifelt Barth an den pastoralen Wert einer solchen Interpretation: "Ich weiß nicht, wieviel heutigen Menschen Bultmann und seine Schüler mit ihrer existenzialen Interpretation zu einem freudigen Verständnis des Evangeliums geholfen haben. Ich frage nicht danach und will gerne das Beste hoffen. Wie ich für meine Person mich durch das so interpretierte Kerygma zur Theologie, zur Predigt oder auch nur zum Glauben gerufen finden würde, stelle ich mir freilich nur mühsam vor"[109].

Pannenberg bestreitet in vielfältiger Hinsicht die Bultmannsche Position, wie noch im Laufe der Darlegung seines Ansatzes im einzelnen zu sehen ist. Er ist grundsätzlich Gegner jeder Reduktion. Zu dieser Haltung bewegen ihn zweierlei Gründe. Einerseits argumentiert er von oben, vom Gottesbegriff her, und zwar sowohl vom philosophischen als auch vom biblischen Gottesbegriff her. Demgemäß muß das Göttliche -konkret Jesus als Offenbarer des Göttlichen- sich als das alles überhaupt Bestimmende erweisen. Immer wieder wirft Pannenberg der existenzialen Theologie, auf Grund ihrer, auf personalistischem Intuitionismus beruhenden Reduktionen, Inadäquatheit gegenüber dem Gottesbegriff vor. Andererseits argumentiert er von unten: Faktisch erscheint die Wirklichkeit als ein einziges Ganzes, dessen Teile sich gegenseitig bedingen und das daher nur innerhalb eines logischen, alle Teile miteinander verbindenden Ansatzes sachgemäß behandelt werden kann. So sind Seele und Körper wie auch Mensch und Weltall als sich gegenseitig bedingende Teile desselben Ganzen zu betrachten. Darum ist der Mensch nur in Ver-

bindung mit seiner Mit- und Umwelt, in seinen Objektivationen, verständlich, zumal der Mensch in seiner Weltoffenheit nach allem überhaupt und erst so nach dem Göttlichen fragt. Pannenberg lehnt nicht die Fragestellung der existenzialen Theologie ab, sofern diese die Gottes- und die Menschfrage wesentlich miteinander verbindet und Gott und Mensch als Korrelate versteht. Er befürwortet die These, daß seit der Neuzeit die Gottesfrage nicht mehr in Verbindung mit der Kosmologie, sondern nur in Verbindung mit der Anthropologie zu behandeln ist, und stellt so, wie Bultmann, den Menschen als den notwendigen Anknüpfungspunkt zur Gottesfrage dar. Er weist aber die Lösung zurück, die die existenziale Theologie darbietet, weil er sie für unangemessen in bezug auf beide Fragen, die Mensch- und die Gottesfrage, hält[110]. In Verbindung mit der Andersartigkeit ihrer Grundansätze steht die Frage, wie verschieden sie die Rolle und Wichtigkeit des Historischen für die Theologie bestimmen. Der Ansatz Pannenbergs bildet den Gegenpol von Bultmanns personalistischer Verinnerlichung und voller, die Geschichtlichkeit der Offenbarung aufhebender Vergegenwärtigung der Eschatologie. Die eschatologische Größe der historischen Gestalt Jesu soll sich nach ihm in der ganzen Wirklichkeit überhaupt erweisen, die geschichtlich ist und die daher erst am Ende adäquat und endgültig den eschatologischen Zustand erreichen wird. Die historische Untersuchung der Geschichte Jesu selbst wie auch die seiner Nachgeschichte sind dabei unentbehrlich, denn das ursprüngliche Christusgeschehen soll auf Grund seines göttlichen Anspruches als das das Ganze bestimmende Kriterium zum Vorschein kommen, die ganze Weltgeschichte nach Jesus als das von diesem Bestimmte. Dem von Geschichte und Welt intuitiv-abstrahierenden und radikal vergegenwärtigenden Verständnis Bultmanns vom Eschatologischen setzt Pannenberg eine geschichtliche und logisch-umfassende Betrachtungsweise desselben entgegen.

3. Begründung des Glaubens bei den Bultmann-Schülern

Wie im vorigen Abschnitt erörtert wurde, wird von Bultmann das Eindringen in den historischen Jesus als unmöglich und als unnötig angesehen. Die Ablehnung von Bultmanns Skepsis und Unterschätzung hinsichtlich des historischen Jesus kam nicht nur von außerhalb des Bultmann-Kreises. Es sind eben vor allem die Schüler Bultmanns, die die moderne Leben-Jesu-Forschung gefördert und ihre theologische Bedeutung hervorgehoben haben. Diese Frage ist immer der Streitpunkt zwischen den Schülern und dem Meister geblieben. Günther Bornkamm schreibt in seinem Jesus-Buch: "Die Evangelien geben uns kein

Recht zu Resignation und Skepsis. Vielmehr lassen sie, wenn auch in völlig anderer Art als Chroniken und Geschichtsdarstellungen sonst, die geschichtliche Gestalt Jesu in unmittelbarer Mächtigkeit vor uns sichtbar werden. Zu deutlich ist, was die Evangelien über Jesu Botschaft, seine Taten und seine Geschichte berichten, noch immer gekennzeichnet durch eine Echtheit, eine Frische und eine auch vom Osterglauben der Gemeinde nicht bewältigte Besonderheit, die unmittelbar auf die irdische Gestalt Jesu zurückweisen"[111]. Nach einer Unterstreichung der großen Schwierigkeiten im Bereich der historischen Jesus-Forschung sagt Ernst Käsemann ähnlich: "Umgekehrt kann ich allerdings auch nicht zugeben, daß angesichts dieses Sachverhaltes Resignation und Skepsis das letzte Wort behalten und zum Desinteressement am irdischen Jesus führen dürften... Worum es mir geht, ist der Aufweis, daß aus dem Dunkel der Historie Jesu charakteristische Züge seiner Verkündigung verhältnismäßig scharf erkennbar heraustreten und die Urchristenheit ihre eigene Botschaft damit vereinte"[112]. Gerhard Ebeling hält die neutestamentlichen Schriften für eine "historische Quelle", die uns etwas über Jesus erkennen läßt, und nicht nur für einen "Predigttext", der nur sagt, "was früher einmal geglaubt wurde"[113]. In der Tat haben viele Neutestamentler, vornehmlich Bultmann-Schüler, in diesen Jahren versucht, durch das biblische Kerygma hindurch den historischen Jesus, sein Verhalten und seine Lehre, zu erreichen. Trotz der Unterschiede in Methode und Ergebnissen herrscht grundsätzliche Übereinstimmung. Gegen die Meinung der liberalen Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts, die eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem ihrer Meinung nach als reinen Menschen zu betrachtenden historischen Jesus und dem biblischen Christus-Kerygma sah[114], stellt die neue Jesus-Forschung dort eine grundsätzliche Kontinuität fest, die nicht durch Jesu explizite Selbstaneignung von messianischen Titeln, sondern durch seinen in Verhalten und Lehre ausgedrückten, aus seinem eschatologischen Bewußtsein stammenden Vollmachtsanspruch zum Vorschein kommt. Beispielsweise behauptet Käsemann: "Die einzige Kategorie, die seinem Anspruch gerecht wird, ist völlig unabhängig davon, ob er sie selber benutzt und gefordert hat oder nicht, diejenige, welche seine Jünger ihm denn auch beigemessen haben, nämlich die des Messias"[115].

Die Rückfrage hinter das Kerygma nach dem historischen Jesus wird als theologische Notwendigkeit und als Forderung des Kerygmas selbst darsgestellt. "Das ganze Neue Testament behauptet", - schreibt Käsemann- "daß die Jünger zu Ostern nicht irgendein Himmelswesen, geschweige denn einen abstrakten

Sachverhalt wie dogmatische Lehrsätze, sondern eben Jesus erkennen. Der seit Ostern geglaubte und verkündigte Christus steht also in einer Kontinuität mit dem sogenannten historischen Jesus, ohne welche Glaube und Verkündigung nach der Meinung der Urchristenheit sinnlos wären. Dieser Kontinuität inne und gewiß zu werden, ist eine unaufgebbare theologische Notwendigkeit. Eine Theologie, die darauf aus historischer Skepsis oder seltsamer Dogmatik verzichten wollte, verdiente ihren Namen nicht"[116]. Nach Bornkamm muß der Glaube die Oberlieferung "durchbrechen und hinter sie zurückfragen, um der Sache selbst ansichtig zu werden". Daher kann es -meint er- "ja ernstlich ja keine Rede davon sein, daß die Evangelien und ihre Oberlieferung uns die Frage nach dem historischen Jesus verbieten. Sie erlauben nicht nur, sie fordern diese Bemühung"[117]. Die Literaturgattung der Evangelien hat nach ihm theologische Relevanz: sie bedeute "die Absage an den Mythos"[118]. Ähnlicherweise drückt sich Ebeling aus: "Hätte Jesus nicht gelebt oder würde sich der Glaube an ihn als ein Mißverständnis dessen erweisen, worum es dem historischen Jesus zu tun war, so würde offenbar dem christlichen Glauben der Boden entzogen. Er würde, indem er den Anhalt am historischen Jesus verliert, vielleicht nicht schlechthin gegenstandslos, aber er würde doch den Gegenstand los, den die christliche Verkündigung stets als den zentralen Glaubensgegenstand ausgegeben hat"[119]. Ebeling behauptet sogar: "Würde die historische Jesus-Forschung tatsächlich nachweisen, daß der Glaube an Jesus keinen Anhalt hat an Jesus selbst, so wäre dies das Ende der Christologie"[120].

Indem Jesus den Gegenstand des Kerygmas bildet, sind Kerygma und Historie nicht voneinander zu trennen. So konnte Ebeling sagen: Der Sinn der neuen Frage nach dem historischen Jesus "ist nicht der, hinter das Wort der Verkündigung zurückzufragen, sondern, im Gegenteil, in dieses Wort tiefer hineinzufragen"[121]. Nicht eine allgemeine Idee, sondern das historisch verstandene Christusgeschehen bildet also den Gegenstand des Kerygmas. Das Ineinander von Lehre und Verhalten und so von Kerygma und Geschichte bei Jesus selber wird von den Bultmann-Schülern stark hervorgehoben. Für Ernst Fuchs ist es eben Jesu Verhalten, welches das Verständnis seiner Lehre bzw. seiner Gleichnisse ermöglicht, und nicht umgekehrt[122]. Ebeling versteht die historischen Geschehnisse nicht rein positivistisch als bruta facta, als "pure Fakten", sondern als "Wortgeschehen" und Anrede, was er durch den Ausdruck "Sprachlichkeit der Wirklichkeit" bezeichnet. Daher besteht für ihn die Wiederstellung des historischen Jesus darin, "das zur

Sprache kommen zu lassen, was in Jesus zur Sprache gekommen ist"[123]. Selbst Herbert Braun versteht das christliche Kerygma als Geschehen, als Ereignis, obwohl er die radikalste Reduktion des neutestamentlichen Kerygmas auf ein sozusagen allgemeines Existenzverständnis vollzieht, eine Reduktion, die er durch seine bekannte, auf das Neue Testament bezogene Behauptung ausdrückt: "Die Anthropologie ist die Konstante; die Christologie dagegen ist die Variable"[124]. Braun stellt sich ausdrücklich folgende Frage: Ist dann das wesentliche Christianum, die neutestamentliche Konstante des glaubenden Selbstverständnisses, doch eine Idee?... Läuft die neutestamentliche Konstante des glaubenden Selbstverständnisses auf die Idee der Verlorenheit des Menschen, auf die Idee des Gehaltenseins durch das jenseitige Wunder hinaus?". Er beantwortet diese Frage verneinend und hebt immer wieder den Geschehenscharakter des christlichen Kerygmas hervor[125].

Wenn Jesus den eigentlichen Inhalt des Kerygmas bildet, dann soll der historische Jesus der Schlüssel, das Kriterium im Hinblick auf ein richtiges Verständnis des Kerygmas sein. Fuchs und Ebeling betrachten übereinstimmend den historischen Jesus als den "hermeneutischen Schlüssel" zur Christologie, als das "Kriterium der Christologie". "Es darf" -schreibt Ebeling- "auch in christologischer Hinsicht nichts über Jesus ausgesagt werden, was nicht im historischen Jesus selbst begründet ist und sich nicht darauf beschränkt, auszusagen, wer der historische Jesus ist"[126]. Braun stellt die auf den historischen Jesus selbst zurückgehende Einheit von radikaler Forderung und radikaler Gnade Gottes als den "Kanon im Kanon" im Hinblick auf die Bestimmung des christologischen Gehalts im Neuen Testament dar[127].

Als Inhalt des Kerygmas ist der historische Jesus auch der eigentliche Grund des Glaubens, dessen eigentliche Ursache. Indem Jesus nicht eine unzeitliche, für sich evidente Idee, sondern sein eigenes Verhalten, seine eigene Erfahrung und Haltung gepredigt hat, besteht die gläubige Aneignung des Kerygmas bei seiner Verkündigung nicht in einem durch die Selbstevidenz einer Idee verursachten rationalistischen Akt der Überzeugung, sondern in einer existenziellen Wiederholung des in Jesus einmal Geschehenen, in einer existenziellen Teilnahme daran. So bleibt der historische Jesus als der eigentliche Grund und Ursprung jedes Aktes des Glaubens. In diesem Sinne können wir sagen, daß der Mensch glaubt, weil Gott zuerst in Jesus von Nazaret gehandelt hat[128]. Daher betrachtet Bornkamm "die Geschichte Jesu als die Geschichte Gottes mit der Welt" und verbindet das in den Evangelien Erzählte mit der Gegenwart: "Die Evangelien bekunden damit, daß der

Glaube nicht mit sich selbst anfängt, sondern von einer vorgegebenen Geschichte lebt, von der gerade um der Gegenwart willen, in der der Glaube steht, nun eben doch, wie es in allen Evangelien geschieht, nur im Tempus der Vergangenheit geredet werden darf"[129]. Fuchs konzentriert die christliche Botschaft auf die im Gegensatz zum alttestamentlichen Gesetz stehende und die Existenzeigentlichkeit aussprechende neutestamentliche Botschaft der Vergebung als Überwindung der die Schuld verneinenden menschlichen Eigenmächtigkeit und führt so das Eigentlich-Christliche auf die Botschaft der Liebe zurück. Er will das Christliche jedoch nicht mit einer reinen Idee gleichsetzen und den Glauben auch nicht als den Empfang einer allgemeinen Idee erklären. Nach ihm kommt die Liebe nicht von der Forderung der Liebe, sondern von selbst, d.h. die Jünger kommen zur Verwirklichung der Liebe, weil Jesus sie dazu ermutigt, indem er Liebe ist[130]. Ebeling konzentriert das Evangelium auf die existenzerschließende, d.h. Zukunft eröffnende und daher die Eigentlichkeit des Menschen konstituierende "promissio dei", die er deshalb für das schlechthin wahre Wort hält und die er dem Zukunft verschließenden Wort des Gesetzes entgegensetzt[131]. So führt Ebeling das Eigentlich-Christliche auf den Glauben zurück. Der Glaube ist nach ihm nicht nur eine Forderung Jesu, sondern auch seine Gabe, indem er als "Zeuge des Glaubens" Glauben erweckt[132]. Braun sagt immer wieder, daß das glaubende Selbstverständnis, nicht eine Idee, sondern ein "Begebnis", ein "Ereignis", ein "Widerfahrnis", das an Jesus selbst und an den Akt der Verkündigung gebunden ist. Jedesmal, wenn bei der Verkündigung das christliche Kerygma der radikalen Forderung und der radikalen Gnade angenommen wird, ereignet sich nach Braun neu das im historischen Jesus Geschehene: "da ist Jesus", denn da ist "ein Geschehen analog dem, was damals historisch um Jesus von Nazareth sich ereignet hat". Braun sagt sogar: "Jesus geschieht je in meinem 'Ich darf' und 'Ich soll'". Jesus will "je und je geschehen"[133].

Die Forderung, den historischen Jesus als "Grund" und "Anhalt" des Glaubens, als "Legitimation" des Kerygmas anzusehen, bedeutet bei den Bultmann-Schülern jedoch nicht ein Beweisenwollen des Glaubens durch historische Legitimation. Käsemann bezeichnet eine solche Legitimation als "blasphemisch" und "absurd"[134]. Ebeling lehnt ähnlich jedes "Beweisenwollen", jede Bemühungen um einen "Beweis" des Glaubensgrundes ab und läßt nur die "Legitimation" der christlichen Identität zu[135]. Die Ablehnung von echten Beweisen darf mit Berücksichtigung weniger Ausnahmen für eine Konstante der modernen

evangelischen Theologie gehalten werden. Sie einigt Barthianer und Bultmann-Schüler und auch Vertreter anderer Richtungen und ist als Erbe der Dialektischen Theologie in ihrem Widerspruch zur liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts anzusehen. Diese Konstante der Ablehnung von Beweisen in der Theologie ist besonders hervorzuheben, weil der ganze Ansatz Pannenbergs einen bewußten Widerspruch zu dieser allgemeinen Tendenz bildet. Der Verzicht auf Beweise wird als eine Forderung des Gottesgedankens selbst betrachtet. So stellte Barth, wie gesehen, seine methodische Vertikalität als die allein dem theologischen Gegenstand entsprechende Haltung dar (s.o.: S. 41). Ähnlich begründete Bultmann die Forderung nach dem Verzicht auf Beweise von Gottesbegriff her und reduzierte das theologische Verstehen auf die Einsicht in den Inhalt des Kerygmas selbst (s.o.: S. 50 f.). Sowohl Bultmann[136] als auch Gogarten[137] haben ausdrücklich den Gedanken der Unmöglichkeit jeder Legitimation des Glaubens mit dem des Anspruchs Gottes verbunden. Der Sache nach befindet sich diese Auffassung bei allen theologischen Diealektikern,und zwar auch in der nach-dialektischen Etappe ihres Denkens. In diesem Punkt ist ihnen die moderne Theologie, wie angedeutet, weitgehend treu geblieben.

In Einklang mit dem eben Dargelegten wird der bloße Vollmachtsanspruch Jesu als die einzige Legitimation des Kerygmas, als die Begründung der Christologie, der Gottheit Jesu, dargestellt. Es sei zuerst bemerkt, daß hier Christologie bzw. der Begriff der Gottheit Jesu nicht als physische oder substanzhafte Einheit mit Gott und auch nicht als kosmologische Dimension verstanden wird, und zwar im Gegensatz zur herkömmlichen Christologie[138]. Die vorangehende Generation hatte auch hier der Bultmann-Schule die Grundlinien bereits vorgezeichnet. Bei Brunner ist noch eine schwankende Haltung festzustellen. 1927 lehnt er in seinem Werk "Der Mittler" die vor allem von A. v. Harnack vertretene Auffassung der Ritschelschen Schule ab, die Einheit Jesu mit Gott sei nicht eine "physische", sondern eine "ethische"[139], und versucht, die Logos- und die Zweinaturenlehre der Altkirche wiederherzustellen. Aber bereits in diesem Frühwerk versteht Brunner das "göttliche Wort" nicht wie die altkirchliche Logoschristologie kosmologisch, als urbildliches Weltgesetz, und ontologisch, als eine Hypostase neben dem Gott-Vater, sondern wie Ignatius von Antiochien[140] personalistisch, als "Anrede"[141], als die "persönliche Mitteilung Gottes"[142]. 1950 verwirft Brunner in seiner Dogmatik die Zweinaturenlehre als unangemessen für die personhafte Wirklichkeit der Einheit Jesu mit Gott[143], obwohl er auch

in diesem Werk dem Christusgeschehen wegen seiner eschatologischen Bedeutung in bewußter Nähe zur Theologie des Irenäus über die Schranken einer bloß personalistischen Auffassung hinaus universalgeschichtliche Tragweite beimißt[144]. Die Neigung zur personalistischen Einengung der Christologie bei Brunner ist auf sein personalistisches Verständnis vom Menschen als "Ich und Du" im Sinne von F. Ebner und M. Buber zurückzuführen. Ein solches Verständnis liegt seinem ganzen Denken zugrunde. Ähnliches soll auch von Fr. Gogarten, dessen Ansatz auch dieses personalistische Verständnis zugrundeliegt, gesagt werden. Für ihn ist die Gleichheit Jesu mit Gott "nicht natur- oder substanzhafter Art, sondern sie erweist sich gerade in dem Gehorsam, in dem er die Knechtsgestalt auf sich nimmt"[145]. Gogarten lehnt ausdrücklich die ontologische Fragestellung des griechischen Denkens ab, weil nach ihm durch sie "die Probleme des personalen Seins niemals geklärt werden"[146]. Gogarten gerät in die Nähe des soteriologischen Ansatzes der liberalen Christologien des 19. Jahrhunderts, indem er Jesus als Vorbild menschlichen Verhaltens darstellt. Nach ihm ist Jesus die Verwirklichung der Personalität schlechthin, denn dieser existierte ganz vom Du Gottes, sodaß Jesus "gerade in seinem Menschentum der Sohn Gottes ist"[147]. Und "so ist das in ihm erschlossene Personsein nicht nur das menschliche, sondern indem es das ist, ist es das göttliche"[148], da das Personsein Jesu "die Sohnschaft ist, die, indem sie von sich weiß, von nichts anderem weiß als dem Vatersein Gottes"[149].

Und freilich verdanken die Bultmann-Schüler die Grundsätze ihrer existenzial bestimmten und insofern existenzial reduzierten Christologien vor allem ihrem eigenen Meister. Bultmann versteht, wie gesehen, die Christologie als "Entscheidungsruf", als "Anrede", und nicht "als metaphysische Spekulation über ein Himmelswesen" oder "als ein Charakterbild seiner Persönlichkeit mit einem etwaigen Messiasbewußtsein" (s.o.: S. 60, Anm. 115). Weil er die Gottesfrage auf eine existenzial verstandene Soteriologie zurückführt, faßt er folgerichtig die Christologie als die Erschließung der eigentlichen Existenzform des Einzelnen bzw. als die Darstellung der existenzialen Bedeutsamkeit Jesu oder des Christuskerygmas auf. In seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem 1948 in Amsterdam formulierten Bekenntnis des ökumenischen Rates weist Bultmann darauf hin, daß das Neue Testament, wenn es von Jesu Gottheit rede, "nicht seine Natur, sondern seine Bedeutsamkeit" meine[150]. Die Reduktion der Christologie bei der Existenzialinterpretation hängt mit den allgemeinen philosophischen Voraussetzungen dieser

Interpretation zusammen, bei denen das Gegenständliche und damit das objektivierende Denken unterschätzt werden. Mit der Ablehnung des objektivierenden Denkens soll auch das Interesse Bultmanns und seiner Schüler daran zusammenhängen, das christliche Kerygma nicht als eine allgemeine, sprachlich objektivierbare Idee, sondern als Mitteilung einer persönlichen existenziellen Erfahrung darzustellen, was für die Bultmann-Schüler eben die Notwendigkeit der Bindung des Kerygmas an eine konkrete Person, nämlich an den historischen Jesus begründet. Das Wahre, das Eigentliche, und damit auch das Göttliche, das Christliche, werden dann als eine von Gegenständlichkeit abstrahierende, innere Haltung des Menschen aufgefaßt, wie wir bereits bei Bultmann, Fuchs, Ebeling und Braun konkret festgestellt haben. Demgemäß wird die Funktion der Sprache, und zwar sowohl die des Wortes im allgemeinen als auch die des Gott offenbarenden Wortes -unter beiden Worten wird kein Unterschied gemacht, da nach ihnen das eigentliche Ziel jedes Wortes das Wahre, das Eigentliche, das Göttliche ist-, nicht als objektivierende Aussage, sondern als existenzerschließende Mitteilung dargestellt. Diese Auffassung entspricht M. Heideggers Verständnis von der Mitteilung als dem "Erschließen von Existenz" im Gegensatz zur vergegenständlichenden Aussage, die vor allem das positivistische Denken bei den Naturwissenschaften beherrscht und die von Heidegger als "abkünftiger Modus" des Verstehens und der Sprache unterschätzt wird[151]. Bultmann hat diese Auffassung auf die neutestamentlichen Texte angewandt. So hat er, reduzierend bzw. existenzial interpretierend, nur "nach dem in der Schrift zum Ausdruck kommenden Verständnis der menschlichen Existenz gefragt[152]. In dieser Grundauffassung haben ihn seine Schüler befolgt[153].

Indem das Wahre, das Eigentliche, das Göttliche nicht objektivierbar ist, kann es auch nicht im Sinne eines allgemein-rationalen Beweises legitimiert werden. Insofern führen sowohl der Gottesgedanke als auch die philosophische Unterlage der Existenzialinterpretation zum selben Verbot des Beweisenwollens. Das Wort Gottes kann dann nur Mitteilung, Anrede, Entscheidungsruf, Anspruch, und die Haltung des Menschen ihm gegenüber Wagnis, gehorsame Selbstentscheidung sein. Demgemäß ist die Christologie, die Gottheit Jesu, seine Einheit mit Gott bzw. der Glaube daran nur auf Jesu Vollmachtsanspruch, der uns bei der Verkündigung des Kerygmas als Gottes Anspruch begegnet und unsere Entscheidung fordert, zu begründen. In diesem Punkt herrscht in der ganzen modernen protestantischen Theologie weitgehende Übereinstimmung. Durch die Konzentration der Christologie auf den histo-

rischen bzw. vorösterlichen Jesus und seinen Vollmachtsanspruch verliert das oft nur als Interpretament oder Ausdrucksweise im Hinblick auf einen anderen Inhalt verstandene Ostergeschehen selbst bei den meisten Autoren an Gewicht[154]. Wie gesehen, macht die Auferstehung nach Bultmann bloß den mythologischen Ausdruck der eschatologischen Bedeutsamkeit des Kreuzes aus (s.o.: S. 52 f.). Nach Brunner setzt die Erkenntnis des Ostergeschehens durch die Apostel einerseits den Glauben an Jesu vorösterliche Vollmacht schon voraus: "Nur wenn sie (die Apostel) ihn als diesen, als den unumschränkten Herren, dem die volle göttliche Herrschaft zu eigen gehört, verstanden, wurde ihnen Ostern als Sieg und Karfreitag als Heilstatsache verständlich"[155]. Andererseits läßt er den Glauben an die Auferstehung Jesu auf das ganze Zeugnis der Schrift gründen: "Wir glauben an die Auferstehung Jesu, weil er sich uns durch das ganze Zeugnis der Schrift als der Christus und als der lebendige Herr bezeugt"[156]. Der Anspruch Jesu, das Verheißene sei in ihm gegenwärtig, bedeutet nach Gogarten, "daß Gott in ihm gegenwärtig" ist[157]. Jede Legitimation dieses Anspruches, welcher als die einzige Begründung der Christologie dargestellt wird, wird prinzipiell ausgeschlossen. Er könne nur unsere Entscheidung fordern, denn in Jesus werde Gott "als der Gott, dem der Mensch gehört" offenbar, und darum sei das Wort Jesu "der unmittelbare Anspruch Gottes an uns"[158].

Wie bereits erörtert wurde, konzentrierten die Bultmann-Schüler ihre Forschungsbemühungen um den historischen Jesus eben auf die Feststellung seines Vollmachtsanspruchs, d.h. seines Anspruchs, im Namen Gottes zu sprechen und zu handeln, wenn auch ohne ausdrückliche Selbstaneignung von Hoheitstiteln oder von entsprechenden Ämtern. Wie gesagt, gründet sich für sie die Christologie allein auf diesen Anspruch. So begründet Ebeling die Göttlichkeit Jesu einfach durch die Berufung auf die von Jesus für sich in Anspruch genommene "Vollmacht, Gott konkret anzusagen"[159]. Die Auferstehung Jesu für selbständigen und entscheidenden Glaubensgrund zu halten, bezeichnet er als "Fehldeutung: als hätte, was Jesus nicht vermochte, das zusätzliche Faktum seiner Auferweckung zustande gebracht; und als wäre der nachösterliche Glaube etwas anderes als die Folge der Gewißheit Jesu"[160]. Fuchs äußert sich noch radikaler. Auch nach ihm gründet der Glaube nur auf den in Lehre und Verhalten kundgegebenen Vollmachtsanspruch des vorösterlichen Jesus[161]. Ähnlich wie Bultmann entkleidet er die Auferstehung von Historizität und verwandelt sie in ein bloßes Interpretament, das die Bedeutsamkeit des Kreuzes ausdrückt[162]. Er lehnt die Möglichkeit einer Begründung des Glau-

bens durch die Tatsache der Auferstehung ganz entschieden ab. Einen so begründeten Glauben nennt er "fides historica" und betrachtet ihn als charakteristisch für Petrus im Gegensatz zu Paulus, der seine Verkündigung hingegen auf das Kreuz konzentrierte[163]. Fuchs behauptet sogar im allgemeinen, daß die ersten Verkündiger der Botschaft von Jesus "nicht wegen, sondern trotz ihres Gesehenhabens zu glauben hatten"[164].

Um ein Bild des allgemeinen theologischen Panoramas im protestantischen Bereich, auf das oder gegen das Pannenberg reagiert, zu zeichnen, soll gesagt werden, daß die Auffassungen, die wir jetzt bei den zur Schule Bultmanns gehörenden Neutestamentlern festgestellt haben, weitgehend auch unter anders gerichteten Dogmatikern verbreitet sind. Der Lutheraner Paul Althaus läßt beispielsweise die Christologie auf den Anspruch Jesu gründen: "Was Jesus tut, ist nur dann nicht 'Blasphemie', wenn es aus besonderer Vollmacht kommt -diese nimmt er für sich in Anspruch... Darum ist in seinem Zusprechen in seiner Tischgemeinschaft mit den Sündern das Vergeben Gottes gegenwärtiges Ereignis"[165]. "Die Vollmacht, die Jesus in Anspruch nimmt, setzt eine Nähe zu Gott, eine Verbundenheit mit ihm voraus, die kein anderer Mensch hat"[166]. Diesen Anspruch Jesu sieht Althaus aber als durch den Kreuzestod in Frage gestellt: "Jesu Tod stellt die Gültigkeit seines Anspruchs in Frage"[167], sodaß er sagen kann: "Der Glaube lebt von Ostern"[168]. Das Ostergeschehen kann nach ihm jedoch nicht als ein echter Beweis angesehen werden. Einerseits lehnt er prinzipiell jede Begründung des Glaubens ab: "Der Glaube muß gewagt werden. Daher kann auch die dogmatische Christologie die Gegenwart Gottes in Jesus Christus nicht beweisen wollen"[169]. Andererseits ist er der Meinung, daß die Auferweckung Jesu "keine nachweisbare historische Tatsache" ist: "Aber wie diese Fakta zu verstehen sind, was eigentlich zu Ostern geschah, das vermag die Historie als solche nicht zu sagen. Das ist Sache des religiösen Urteils, des Glaubens. der an dem Gesamtzeugnis von Jesus entsteht"[170]. Althaus scheint das Verhältnis zwischen dem Glauben an den Vollmachtsanspruch Jesu und dem Ostergeschehen zirkelhaft zu bestimmen. Er mißt dem Ostergeschehen die Funktion bei, Jesu Vollmacht "als gegenwärtige und gültige" zu erweisen wie auch dem Handeln des Gekreuzigten "fortdauernd Gegenwart" zu geben, aber nur für denjenigen, der bereits an den Vollmachtsanspruch Jesu glaubt[171].

H. Diem hat in seiner "Dogmatik" (1955) eine Christologie entwickelt, die der Existenzialtheologie sehr nahe steht. Er geht von dem Vollmachtsanspruch der vorösterlichen Verkündigung Jesu aus[172]. Er hält aber eine "historische

Rekonstruktion der Verkündigung Jesu" für nicht nötig[173] und verbietet sogar ausdrücklich einen Rückgang hinter das Kerygma auf den historischen Jesus[174], was an die Haltung Bultmanns erinnert. Er will sich auf die "Selbstverkündigung Jesu Christi im Evangelium" konzentrieren[175]. Den Ausdruck "Selbstverkündigung Jesu Christi" versteht er ganz im Sinne der Bultmann-Schule als Vergegenwärtigung des Christusgeschehens bei der Verkündigung des Kerygmas in der Gemeinde. Konkret besagt dieser Ausdruck nach ihm "den Sachverhalt, daß in der Verkündigung der Gemeinde die Geschichte des sich selbst verkündigenden Jesus Christus als eine geschehene, aber nicht vergangene, sondern immer wieder geschehende Geschichte verkündigt wird"[176].

Der letzte Gedanke Diems führt uns zum Thema der Vergegenwärtigung und Vergeschichtlichung des Eschatologischen bei den Bultmann-Schülern, welche der Annahme einer Verifikation bzw. einer Legitimation oder eines Beweises der Wahrhaftigkeit des Gegenstandes des Glaubens im Subjekt entspricht. Diese Verifikation geht nicht dem Akt des Glaubens voran, sondern folgt ihm nach; oder besser: sie geschieht mit dem Akt des Glaubens selbst bei der gehorsamen Aufnahme des Kerygmas. Gerade darin erscheint die Göttlichkeit, die Absolutheit des Glaubens, daß er sich durch sich selbst bewährt. Dies bedeutet, daß die Verifikation des Glaubens nicht der Gegenstand einer objektivierenden, allgemein gültigen und allgemein verstehbaren Darstellung sein, sondern daß sie nur im glaubenden Subjekt, im religiösen Bewußtsein, geschehen kann. Das Ganze hängt mit dem existenzialen Verständnis des Kerygmas zusammen, das zuletzt zur Immanentisierung des Göttlichen bzw. zu seiner Vermittlung führt. So gerät die Existenzialtheologie in die Nähe der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts, wie Barth von Anfang an angezeigt hatte (s.o.: S. 41, Anm. 25). Die existenziale Reduktion des Kerygmas und die damit zusammenhängende Immanentisierung des Göttlichen sollen die grundsätzlichen Unterschiede der Bultmann-Schule mit dem radikal-vertikalen Offenbarungspositivismus der Barthianer sein.

Wie bereits gesehen wurde, ist der zuletzt angedeutete Sachverhalt schon bei Bultmann vorzufinden: Er vergegenwärtigt und vergeschichtlicht das Göttliche, das Eschatologische (s.o.: S. 55 ff.). Wir können sogar hinter Bultmann zurückgehen und die Wurzeln des Bultmannschen Denkens in verschiedener Hinsicht bei Martin Kähler feststellen. Seine "Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus" (1883) wie auch seine Schrift "Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus" (1892) bieten Anregungen und Auffassungen, die der modernen Wort-

theologie vielfach vorangehen. Den Einsatz bei dem Bewußtsein des Gläubigen können wir bereits bei der Glaubenslehre Schleiermachers finden. An einem solchen Verfahren von unten nimmt praktisch die ganze liberale Theologie des 19. Jahrhunderts teil. Das Neue und Bahnbrechende bei Kähler ist die Bindung dieser Erfahrungstheologie an eine Theologie des biblischen Kerygmas, die, wie gesagt, die moderne Worttheologie vorankündigt[177]. Das Resultat ist etwa eine Mischung des Oben und des Unten durch die Hervorhebung der Wirkung des uns gegenüberstehenden offenbarenden Wortes auf das Subjekt. Die Vergegenwärtigung und Vergeschichtlichung des Göttlichen ist vor allem bei seiner Auffassung von dem "Übergeschichtlichen" am Christentum feststellbar. Er versteht dieses Übergeschichtliche als den "Zusammenschluß des Bleibend-Allgemeingültigen und des Geschichtlichen in einem Wirksam-Gegenwärtigen"[178]. Diese beim Hören des Kerygmas sich ereignende Wirkung wird wie bei der Existenzialtheologie auf ein religiös-persönliches Gebiet, in dem die Bekenner "die Befriedigung für die tiefsten Bedürfnisse ihres persönlichen Lebens" finden, zurückgeführt[179]. Daher vermag nach Kähler der Nichtchrist das Eigentlich-Christliche, das Übergeschichtliche an ihm "weder anzuerkennen, noch vollkommen zuerkennen"[180]. Das Göttliche, das Absolute im Christentum bildet also ein "Übergeschichtliches", das sich der Erkenntnis des Nichtglaubenden entzieht[181]. Die Erkenntnis des Göttlichen verlangt also ein Lebensverhältnis zur Sache, den Glauben. Demgemäß darf die Begründung des Glaubens nicht einfach der Gegenstand neutraler, d.h. ohne weiteres allgemein verstehbarer Historie sein. Zudem darf der Glaube nicht "von wissenschaftlichen Untersuchungen abhängen"[182]. Zwar versteht Kähler die Theologie als "eine geschichtlich-positive Wissenschaft"[183], nämlich als "Christentumswissenschaft", die sich nicht "aus der gesamten Geschichtswissenschaft herauslösen" läßt, und das Christentum als "gegenwärtige Macht", die dem erkennenden Forschen zugänglich sein soll[184]. Gleichzeitig vertritt er aber folgendes allgemeines wissenschaftliches Prinzip: "Nach dem Gegenstande ... bestimmt sich das ihm entsprechende Verfahren"[185]; das immerhin sich "innerhalb des Verfahrens nach den allgemeinen Erkenntnisgesetzen" zu befinden habe[186]. Eben die Reduktion des Positiv-Gegebenen bei der Erfahrung des christlichen Glaubens auf ein religiös-persönliches Gebiet bedeutet, daß dieser Gegenstand den mit objektivierten Phänomenen operierenden allgemeinen Wissenschaften nicht zugänglich ist. Dazu kommt ein anderes Motiv noetischer Art hinzu: Beim Glauben geht es um Göttliches, um Absolutes; daher verlangt der Glaube einen festen und selbständigen Bo-

den, den die Historie als solche gemäß der Lessingsfrage nicht bieten kann. Die Lösung wird bei der unmittelbaren Bestätigung des Bewußtseins beim Akt des Glaubens selbst gesucht und gefunden.

Ähnliche Züge sind auch bei Wilhelm Herrmann zu finden. Seine Theologie setzt bei der Frage nach dem eigenen Selbst des Menschen[187] und so bei der gegenwärtigen christlichen Erfahrung des Erlöstseins an. Daher muß nach ihm der Gläubige in sich selber die Legitimation seines Glaubens finden: "Aus den Momenten, in denen uns der Gehalt unserer Erlebnisse zu einer Rede Gottes zu uns selbst wird, zieht die Religion ihre Kraft"[188]. Während Kähler die Erfahrung des Erlöstseins eher als Wirkung des gepredigten Kerygmas ansah, betrachtete Herrmann sie hingegen als etwas von Jesus selbst Herkommendes, nämlich als ein Ergebnis der eindrucksvollen sittlichen Hoheit des Bildes von seinem "inneren Leben": "Die Erschütterung, in die uns die Lebendigkeit des Guten in seiner Person versetze, das Gericht über uns, das wir dabei erfuhren, erscheint uns sofort als eine Machtwirkung des Gottes, dessen wir uns dabei bewußt geworden sind"[189]. Das biblische Wort erweist sich als "Wort Gottes" eben durch eine solche Machtwirkung. Die Bindung des Glaubens des Christen an Jesus selbst als seine Ursache erklärt, warum Herrmann im Gegensatz zu Kähler es als theologische Notwendigkeit betrachtete, hinter das Kerygma auf den historischen Jesus selbst zurückzugehen. Immerhin ist für ihn diese Bindung des Glaubens an den historischen Jesus nicht nur eine quaestio facti, sondern auch eine quaestio juris, denn nach ihm soll der Glaube auf Faktisches gründen (s.o.: S. 60, Anm. 114). Und trotzdem stimmt er mit Kähler darin überein, daß der Glaube nicht auf unser historisches Wissen von Jesus zu begründen ist. Seine Argumentation ist hier gnoseologischer Art, nämlich im Hinblick auf allgemein erreichbare absolute Erkenntnis: "Es ist ein verhängnisvoller Irrtum, wenn man sich durch historische Forschung den Grund des Glaubens feststellen lassen will. Der Grund des Glaubens soll fest sein, die Resultate historischer Arbeit sind in beständigem Fluß. Den Grund unseres Glaubens soll der Gelehrte wie der Ungelehrte in derselben Weise selbständig erfassen"[190]. Die historische Forschung wird bei Herrmann praktisch überflüssig, denn nach ihm ist es möglich, sogar die historische Existenz Jesu aus der Lebendigkeit seines Charakterbildes, das angeblich kein Erzeugnis der Phantasie sein kann, herzuleiten[191].

Freilich teilen die Bultmann-Schüler nicht mit Kähler und Herrmann den Mangel an Interesse für die historische Forschung in bezug auf Jesus. Mit ihnen

stimmen sie jedoch, wie gesehen, in dem Urteil überein, die historische Forschung könne nicht den Weg zur Begründung des Glaubens bilden, obwohl sie ähnlich wie Herrmann den historischen Jesus als den Grund oder die Legitimation des Glaubens darstellen. Der echte Beweis geschieht beim Akt des Glaubens selbst durch das Sich-Hineinziehen-Lassen in den Gegenstand des Glaubens. Indem sie die Gottesfrage auf das Selbstverständnis des Menschen bzw. auf die Frage der Eigentlichkeit des Menschen und diese Eigentlichkeit auf eine innere Haltung zurückführen, vollziehen sie eine ethische Verflachung des Christentums, dessen Bewahrheitung sich nur im Selbst bzw. im Gewissen des Gläubigen ereignen kann. Dieser Ansatz setzt die Selbstevidenz des Ethischen voraus, welche als solche bei der Begegnung mit ihm durch das Gewissen unmittelbar erkennbar sein soll. Ebeling vertritt ausdrücklich diese Evidenz[192]. Fuchs wendet sein allgemeines Verständnis von der Sprache als Gewissensruf auf die biblische Überlieferung an[193]. Sehen wir, wie Braun auf anschauliche Weise die Bindung der Wahrnehmung des Göttlichen an die beim Hören und Lesen des neutestamentlichen Wortes spontan klingende Stimme des Gewissens beschreibt: "Bei einem solchem ... Hören und Lesen kann es geschehen, daß ich gewissensmäßig merke: das und das soll ich tun, das und das soll ich lassen. Ich werde dann sagen: hier liegt ein mich unbedingt angehendes Soll vor, Gott will es. Wenn ich mich mit den neutestamentlichen Texten weiter beschäftige und dabei wach lebe, werde ich merken: dies 'ich soll' kann ich nicht angemessen tun. Und es kann geschehen, daß mir unter dem Text und wohl nie ganz ohne Zusammenhang mit dem, was Mitmenschen an mir tun und mir sagen, in Scham und Freude klar wird: ich soll trozdem, obwohl ich so bin, und dies mein Leben gelingt in einer mir selber unfaßlichen Weise, die mich sehr bescheiden und sehr dankbar macht. Ich werde dann sagen: Gott ermächtigt mich, 'Ich soll' und 'Ich darf' geschieht, und damit geschieht Gott, im Hören und Tun des Wortes"[194]. In bezug auf den Weg der Vergewisserung über den Absolutheitsanspruch Jesu schreibt Braun: "Ich soll hören und mich von dem Gehörten mitnehmen lassen. Und dann wird man ja sehen". "Die Menschen hören Jesus, sie hören Paulus und sie werden zur urteilenden Stellungnahme des Gewissens aufgerufen... Beugen sie sich verstehend dem gehörten Inhalt, dann ist Trost und Mahnung zur Stelle, dann sagen sie, Gott ist da(I Kor 14,25). Dann hören sie in den Worten Jesu und der Apostel das Bindende des 'Ich darf' und 'Ich soll', dann hören sie im Menschenwort Gottes Wort"[195].

Die Neigung, die Legitimation des Glaubens durch den Weg der Historie,d.h.

durch gegenständlichen Weg abzulehnen und sie im Akt des Glaubens selbst bestehen zu lassen, eignet innerhalb der modernen Theologie nicht nur der Existenzialinterpretation, sondern auch ganz anders gearteten theologischen Ansätzen. Althaus bewahrt eine schwankende Haltung. Einerseits sagt er: Der Glaube "hat es nicht primär zu tun mit dem, was Jesus war, sondern mit dem, was er, wie er uns in der Verkündigung begegnet, ist"[196]. Diese Worte erinnern an die Position Bultmanns. Andererseits will er aber auch an der Bedeutung des Wissens vom historischen Jesus festhalten. Seine Argumentation läßt dann an die der Bultmann-Schüler gegen ihrer Lehrer denken: "Der Offenbarungscharakter der Geschichte Jesu wird nicht durch historische Besinnung und Begründung erkannt. Aber auf der anderen Seite doch auch nicht ohne sie; denn das Evangelium handelt von Tatsachen, die in dieser unserer Geschichte geschehen sein sollen"[197]. Er greift ausdrücklich die reine Kerygma-Theologie Bultmanns und Gogartens an. Der von ihnen vertretene Glaube wird von ihm "bodenloser Glaube" genannt[198]. Seiner Hinsicht nach "muß die dogmatische Christologie hinter die neutestamentliche zurückgehen zu dem Grunde, auf den sie zurückweist, der den Glauben an Jesus trägt. Das ist die Geschichte Jesu. Die Christologie hat zu fragen und zu zeigen, inwiefern diese Geschichte den Glauben an Jesus begründet"[199]. Diese Behauptungen stehen mit seiner Ablehnung von der Erlanger neulutherischen Erfahrungstheologie des 19. Jahrhunderts wie auch mit seiner Argumentation völlig in Einklang, der Glaube sei auch als Erfahrung nicht auf sich selbst, sondern auf seinen "Grund und Gegenstand" gerichtet[200]. Und trotzdem ist er gleichzeitig der Meinung, daß der Offenbarungscharakter der Geschichte Jesu "nicht durch historische Besinnung und Begründung erkannt" wird[201]. Bei seiner Auseinandersetzung mit dem Offenbarungs- und dem Glaubensbegriff Pannenbergs vertritt Althaus ausdrücklich die Auffassung, das vom Glauben vorausgesetze Wissen von der geschehenen Geschichte sei "noch nicht das Wissen von Gottes Offenbarung in den Geschehnissen. Dieses kommt erst mit dem Glauben selber zustande"[202]. Diese Behauptungen weisen ganz deutlich auf Erfahrungstheologie, m.a.W. auf eine Konzentration des eigentlichen Offenbarungsgeschehens auf den persönlichen Akt des Glaubens hin. Früher sahen wir, wie die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Ostergeschehen und dem Glauben durch Althaus auch nicht frei von Paradoxien ist (S. 68).

Die Konzentration des Offenbarungsgeschehens auf das religiöse Bewußtsein des Gläubigen finden wir auch in den sakramentalsupranaturalistischen Ansätzen G. Kochs und W. Künneths. Koch sagt: "Erkennen des Herrn, das zu-

gleich ein Sich-Erkennen bedeutet, geschieht im Akt der Begegnung. Sie ereignet sich im Gottesdienst"[203]. Daher kommt er zum Schluß: "Gottesdienst ist Osterereignung"[204]. Künneth hält ausdrücklich die historischen Methoden für nicht geeignet im Hinblick auf den theologischen Gegenstand. Auch Künneth argumentiert hier noetisch: Die erkenntnisgemäße Unsicherheit der Ergebnisse historischer Forschung sei der unbedingten Gewißheit des Glaubens nicht gewachsen. Daher will er sich "aus dem lähmenden Bann geschichtswissenschaftlicher Methoden" befreien[205] und hält die Auferstehung Jesu, sofern diese eine "Offenbarungswirklichkeit unbedingten Charakters" darstellt, für ein Ereignis, das "die Grenzen des bloß Historischen wesensgemäß spregt"[206]. Nach ihm werden das eigentliche Verständnis von der Auferstehung Jesu wie auch der Beweis ihrer Historizität und der Historizität der Person Jesu überhaupt durch den Akt des Glaubens selbst, nämlich durch seine Wirksamkeit in der Subjektivität des Gläubigen vermittelt: "Weil Jesus als der auferstandene Herr sich im Glauben wirksam erweist und der Glaube dessen gewiß ist, daß Jesus, der Herr, lebt, darum weiß der Glaube konsekutiv um die historische Existenz des Jesus von Nazareth"[207].

Die Konzentration des Eigentlich-Christlichen auf die Subjektivität des Gläubigen, wenn es auch als durch ein Gegenüber verursacht angesehen wird, überschreitet also die Grenzen der Existenzialtheologie, sie bildet eine weitgehend allgemeine Charakteristik der modernen protestantischen Theologie. Nach Pannenberg eignet eine solche Tendenz der ganzen lutherischen und pietistischen Tradition[208]. Im Rahmen einer traditionalistisch geprägten, die dogmatischen Inhalte objektivistisch bzw. supranaturalistisch verstehenden Dogmatik, wie es bei der Erlanger Erfahrungstheologie des 19. Jahrhunderts und auch bei Althaus, Koch und Künneth der Fall ist, scheint augenfällig zu sein, daß es zwischen den erfragten Inhalten und der angenommenen noetischen Basis oder Begründung keine Entsprechung gibt. Insofern können wir sagen, daß hier zwischen Frage bzw. Begriff und Antwort bzw. empirischer Realität keine Adäquatheit herrscht, daß die dargebotene Antwort also dem Erfragten nicht genügt. Im Falle einer durch Existenzialinterpretation entmythologisierten und so reduzierten Dogmatik wird anscheinend eine solche Kluft zwischen Frage und Antwort beseitigt: die Gottesfrage wird auf das Selbstverständnis des Menschen zurückgeführt, die Antwort folgerichtig auf die unmittelbare Bestätigung in und durch das Selbst des Menschen.

Gegen den existenzialtheologischen Ansatz ist es jedoch einzuwenden, ob die Fragestellung selbst, die die Grundbegriffe bestimmt, annehmbar sei. Wir

sahen, wie selbst ein Bultmann-Schüler, Käsemann, die Ungenügsamkeit der existenzialen Fragestellung andeutete und von der Christologie her prinzipiell eine kosmische Ausweitung der Gottesfrage forderte (S. 64, Anm. 138). Auch Pannenberg hält die Existenzialtheologie für eine prinzipiell, d.h. vom Begriff her unzulässige Einengung. Sie sei unangemessen, und zwar im Hinblick auf die mit der Wahrheitsfrage gleichzusetzende allgemeine Gottesfrage und konsequenterweise auch in bezug auf das den Anspruch auf Göttlichkeit erhebende Christusgeschehen[209]. Das ganze System Pannenbergs stellt im Grunde eine Kritik von seinem Relation und Universalität in sich schliessenden und daher Indirektheit, nämlich unbeschränkte Bewährung an der gegenständlichen Wirklichkeit fordernden Gottesbegriff her einerseits an den Barthschen Ansatz auf Grund der hier vertretenen Vertikalität oder Unvermittelbarkeit und andererseits an die Existenzialtheologie wegen ihrer existenzialen Reduktion. In beiden Fällen geht es nach Pannenberg um eine von Gottesbegriff her unzulässige Reduktion, sei es auf eine transzendent-supranaturalistische[210] oder auf eine doch immanente, aber religiös-persönliche Sphäre. Für ihn ist die Theologie, d.h. die "Wissenschaft von Gott" nur "so möglich, daß die Totalität des Wirklichen unter dem Gesichtspunkt der diese Totalität im ganzen wie im einzelnen letztlich bestimmenden Wirklichkeit zum Thema wird"[211]. Folgerichtig wendet Pannenberg dieses Kriterium auf Jesus an: "Solange das Ganze der Wirklichkeit von Jesus her tiefer und überzeugender verständlich wird als ohne ihn, so lange bewahrheitet sich uns in unserer alltäglichen Erfahrung und Erkenntnis zu unserem Teil, daß in Jesus der schöpferische Ursprung aller Dinge offenbar ist. Darum darf die Theologie sich nicht von der Welt zurückziehen, in einem exklusiven, supranaturalen Bereich, in den man nur durch die 'Entscheidung' des Glaubens gelangen könnte, sondern sie muß Jesus im Zusammenhang der Welt und alles von Jesus her und auf ihn hin verstehen. So wird sie die Welt als Gottes Welt, die Geschichte als das Feld des göttlichen Handelns und Jesus also als Gottesoffenbarung verstehen"[212].

Die Konzentration der Bestätigung des Glaubens in der Existenzialinterpretation wie auch im großen Teil der modernen Theologie auf den Akt des Glaubens selbst bzw. auf die unmittelbare religiöse Erfahrung im Bewußtsein des Gläubigen hat, wie gesehen, auch einen sozusagen direkt noetischen Aspekt. Bei dem religiösen Glauben geht es um Göttliches, Unbedingtes, Absolutes. Für die Wahrnehmung von Absolutem als solchem ist es erforderlich,daß auch das Erkenntnismittel absolut, a.g. unzweifelhaft sicher sei. Die historische Forschung bzw. jede gegenständliche Erkenntnis wurde sogar von

denen, die die historische Forschung im Hinblick auf eine Begründung des Glaubens auf Jesus selbst für unentbehrlich hielten, gerade deshalb als dem Glauben unangemessen betrachtet, weil sie uns keinen sicheren Boden bieten, keine absolut gewisse Erkenntnis sein kann. Eine solche Erkenntnis glauben diese Autoren durch den Weg der unmittelbaren Bestätigung des Bewußtseins gewinnen zu können. Im Grunde geht es hier um eine Psychologisierung der Wahrheitsfrage. So knüpft die Theologie an eine alte philosophische Frage an: Ist Wahrheit direkt, durch unmittelbare Intuition oder eher indirekt, durch die Feststellung der bedingenden Bezüge zu erreichen. Im ersten Falle wird ein psychologischer Weg eingeschlagen, im zweiten ein logischer. Die philosophischen Ansätze D. Humes und I. Kants können als Beispiele dieser zwei Erkenntniswege dargestellt werden[213]. Hume sieht den Realitätswert einer Vorstellung in der Vorstellung selber begründet, d.h. in der "Lebhaftigkeit", mit der sie sich den Sinnen aufdrängt. Sein Ansatz gleicht also etwa einem direkten Intuitionismus, wobei die Deutlichkeit der psychologischen Züge des Aktes der Erfahrung selber die entscheidende Rolle bei der Bestimmung der Wahrheitsfrage spielt. Kant hingegen vertritt eine logische bzw. kontextuelle Betrachtungsweise, nach der die einzelnen Phänomene erst dadurch begriffliche Bestimmtheit und Wahrheit bekommen, daß sie nicht abstrahiert und isoliert werden, sondern daß ihnen Stellung in einem logischen Zusammenhang, Ganzen oder Kontext zugeschrieben wird. So entscheidet sich die Wahrheitsfrage bei Kant nicht durch die Beschreibung des Erkenntnisaktes des Individuums, sondern eher durch die Analyse der Struktur des Gegenstandes selbst, der nach ihm als in Verbindung mit den apriorischen Formen des Subjekts gebildeter Erfahrungsgegenstand aufzufassen ist. Auf Grund der den Phänomenen wesentlich eignenden Endlichkeit und Bedingtheit könne unsere empirische Erkenntnis nur mittels ihrer apriorischen Formen Notwendigkeit und Universalität gewinnen. So läßt sich nach Kant Wissenschaftlichkeit erst durch die logischen Strukturen herausheben. In diesem Punkt ist der Deutsche Idealismus Kant gefolgt, wenn auch nur teilweise. Während Kant klare Grenzen zwischen den apriorischen Erkenntnisformen des Verstandes und der Wirklichkeit, trotz seiner Behauptung ihres unabdingbaren gegenseitigen Bezuges, zieht[214], geraten die Vertreter des Deutschen Idealismus in die Annahme der Identität beider Seinsbereiche, wenn besonders im Falle J.G. Fichtes und in dem G.W.F. Hegels auch innerhalb einer gerade in bezug auf diese Frage schwankenden Haltung[215]. In einem Punkt stimmen Kant und der Deutsche Idealismus mit Hume überein: Die direkte Intuition, a.g. die unmittelbare Wahrnehmung von Einzelphänomenen

kann uns nichts Absolutes vermitteln, was eben der noetischen Position der Existenzialinterpretation zu widersprechen scheint. Hume ist beim Skeptizismus geblieben. Kant hat durch seinen logischen Grundansatz den Skeptizismus in einen Seinsbereiche unterscheidenden und sie gegenseitig beziehenden Kritizismus verwandelt. Der Deutsche Idealismus hat die Grenzen des Kritizismus überschritten und ist in den absoluten Idealismus geraten.

Die theologische Existenzialinterpretation sieht Absolutes in einem abstrahierenden, sich auf die Innerlichkeit konzentrierenden Selbstverständnis vom Menschen. Die Theoretiker der sogenannten Geisteswissenschaften bzw. der Sozial- oder Geschichtwissenschaften scheinen hingegen, wenn manchmal auch in mit Zweideutigkeiten verbundenen Ansätzen, durch die Hervorhebung der die Unentbehrlichkeit der Objektivationen und Äußerungen für die Erkenntnis des menschlichen Selbst in sich schließenden Gegenseitigkeit des Verhältnisses zwischen dem Menschen und seiner Mit- und Umwelt wie auch durch die Betonung der Geschichtlichkeit solcher sich gegenseitig bedingenden inneren und äußeren Strukturen die Kategorien der Absolutheit und der Abstraktion als für die Bestimmung der Eigentlichkeit des Menschen unangemessen darzustellen[216]. Das Selbst des Menschen ist also nicht als Abstraktes und Endgültiges, sondern als kontextuell Bezogenes und Geschichtliches zu betrachten. Ähnliches vertritt auch die moderne Anthropologie durch die Hervorhebung der Weltoffenheit des Menschen[217]. Die ganze moderne Wissenschaft scheint durch ihre Befürwortung einerseits der Allgemeingültigkeit, Zusammengehörigkeit, Objektivierung und Mathematisierung und anderseits der Vergeschichtlichung der abstrahierenden und absolut vergegenwärtigenden Eschatologie der Existenzialinterpretation zu widersprechen. Zwar kann jede physikalische Theorie in sich genommen als nie völlig und endgültig widerlegbar und sogar als in sich wahr betrachtet werden, was besonders dann deutlich ist, wenn es sich um auf mathematische Formeln reduzierte, rein formale Theorien handelt. Aber hier geht es um reine Formalität, um bloß logische Wahrheit, um unzeitliche Idee, bei der existenzialen Abstraktion hingegen um ein existenzielles und daher konkretes geschichtliches Phänomen, wie die Vertreter der Existenzialtheologie selbst hervorheben. Zudem bleibt die Anwendung der allgemeinen Theorie auf die konkrete Wirklichkeit doch immer fraglich, nie völlig und endgültig verifizierbar[218]. Die Selbstevidenz der Theorie impliziert also nicht die Selbstevidenz ihrer Anwendung. Hier finden wir eine Unterscheidung, die etwa an den kantischen Kritizismus erinnert, welcher, wie bereits erwähnt wurde, die apriorischen

idealen Erkenntnisformen und die Wirklichkeit als zwei verschiedene, doch aufeinander bezogene, aber nie aufeinander im Sinne der Identität zurückführbare Seinsbereiche betrachtet.

Diese Kritik von der allgemeinen Philosophie und Wissenschafttheorie her würden die Vertreter der Existenzialtheologie sicher als dem besonderen Phänomen des christlichen Glaubens völlig unangemessen zurückweisen[219]. Wie gesehen, besteht für sie der Inhalt des christlichen Glaubens nicht in einer allgemeinen Idee, sondern in einem ganz besonderen persönlichen Phänomen,das in der Begegnung mit Jesus selbst durch das Hören des Wortes bei der Verkündigung immer wieder geschieht und dem göttlicher bzw. absoluter Charakter zugeschrieben wird[220]. Braun erklärt wie folgt dieses Phänomen: "Das glaubende Selbstverständnis des Neuen Testaments dagegen gehört jener dritten Kategorie von Phänomenen an, welche, wie mein Verhältnis zu meinem Vater, zu meiner Frau, zu meinem Freund, weder unter die Idee noch unter das Tradierte falle: es sind Phänomene, die sich begeben und erst in ihrem Sichbegeben gültig und bindend werden". In diesem Sinne behauptet er unmittelbar darauf: "Das glaubende Selbstverständnis des Neuen Testaments ist ein je und je sich vollziehendes Begebnis und Ereignis"[221]. Den Gedanken des Glaubens als einer die Erfahrung des Göttlichen bzw. des Wahrhaften oder Eigentlichen vermittelnden persönlichen Begegnung mit Jesus selbst finden wir heute nicht nur unter den Vertretern der Existenzialtheologie. Er ist ziemlich allgemein geworden. Wir haben ihn bereits bei P. Althaus, G. Koch und W. Künneth gefunden (s.o.: S.73 f.). Gegen diese so verbreitete Auffassung sind jedoch Einwände noetischer Art zu erheben. Ein Selbst als solches ist nicht erfahrbar, wahrnehmbar, vermittelbar, mitteilbar. Dies ist nur indirekt, d.h. in seinen Objektivationen und Ausdrücken, in seinem Tun möglich. Pannenberg stimmt völlig folgender Behauptung des amerikanischen Theologen K. Grobel, die paradoxerweise ein Angriff gegen seine Position sein will: "Offenbarung des Selbst geschieht, wenn man in der zwischenpersonalen Analogie bleiben will, wahrscheinlich immer durch etwas, das nicht direkt mit dem Selbst identifizierbar ist"[222]. Diese Auseinandersetzung befindet sich im Rahmen der Erklärung des Offenbarungsbegriffs. Pannenbergs direkt anthropologische Schriften heben immer wieder diesen Gedanken hervor. Diese Auffassung Pannenbergs steht in sachlichem Zusammenhang mit seiner Bekämpfung der Abwertung der objektivierenden Aussage in der Sprache durch die Existenzialphilosophie und -theologie[223].

Wenn das Selbst des Menschen nur indirekt, durch sein Tun den anderen zu-

gänglich ist, dann ist existenzielle Mitteilung nur durch Objektivationen möglich, die als solche durch allgemein verständliche Aussagen ausdrückbar sind. Wie bereits erwähnt wurde, fordert Pannenberg, und zwar auf Grund seiner Auffassung von der wesentlichen Einheit des Menschen mit dessen Mit- und Umwelt eine die Geistes- wie auch die Naturwissenschaften umfassende einheitliche wissenschaftliche Methode (s.o.: S. 77, Anm. 216). Innerhalb der Existenzialtheologie besteht in der Tat die Begegnung mit Jesus in der Begegnung mit dem Wort, dem Kerygma. Daher handelt es sich dabei eigentlich nicht um eine unmittelbare Begegnung mit dem Selbst Jesu, sondern um eine Begegnung mit etwas ihn Vermittelndem, nämlich mit dem die Bedeutsamkeit Jesu sprachlich ausdrückenden und so von den anderen verstehbaren und existenziell zu eigen machbaren Wort. Indem diesem Wort auf absoluter Weise die Fähigkeit beigemessen wird, durch die Menschen im allgemeinen verstehbar und existenziell assimilierbar zu sein, kann es als allgemeine unzeitliche Idee angesehen werden. Daher sind die Vorwürfe, die H. Gollwitzer gegen die Existenzialtheologie, besonders gegen H. Braun erhebt, nicht leicht zurückzuweisen. Nach ihm wird die christliche Botschaft bei der Existenzialinterpretation zu einer "Idee vom Menschen" gemacht, und die neutestamentlichen Autoren samt dem historischen Jesus werden in die "Initiatoren" oder "Entdecker", in "Vehikel und Hilfsmittel" einer bestimmten menschlichen Lebensmöglichkeit verwandelt. "Gott und Jesus sind aufgelöst in einen Humanismus, für den Neues Testament und Verkündigung höchstens anamnetische Funktion haben können"[224]. Käsemann selbst weist auf diese Schwierigkeit hin, wenn er schreibt: "Mit einer Auskunft darüber, wer als prima causa den Glauben ausgelöst habe, gebe ich mich nicht zufrieden... Das Prädikat 'christlich' wird mir dann zu einem durch die Tradition vorgegebenen, im Grunde nur historischen Firmenschild, wobei 'historisch' eben den Ausgang einer Ideengeschichte bezeichnet, selbst wenn in dieser Geschichte unentwegt gepredigt wird"[225]. Im Grunde geht es nur um eine, mit der Frage der Legitimität des Namens gleichzusetzende Identitätsfrage (s.o.: S. 63 mit Anm. 135). Innerhalb der Existenzialtheologie ist also die Frage berechtigt, warum Jesus nicht entbehrlich sein soll, nachdem er einmal durch Lehre und Verhalten das christliche Selbstverständnis vermittelt hat. So könnten wir sagen, daß Jesus zum Entstehungszusammenhang des Glaubens gehöre, nicht aber zu seinem Begründungszusammenhang. Außerdem wäre an die Bultmann-Schüler die Frage zu richten, die ihr Lehrer an Althaus gestellt hat: Wenn der Glaube -wie sie alle behaupten- nicht aus dem historischen Wissen stammt,

"wozu dann noch die Legitimation durch die Historie"?[226] Zudem ist es nicht die Anziehungskraft der Vorbildlichkeit Jesu, sondern erst der persönliche Akt des Glaubens, was nach ihnen die eigentliche Bewahrheitung des Glaubens bringt. Außerdem wäre noch zu fragen, ob das, was bei ihrer Existenzialinterpretation als das Eigentlich-Christliche, als -wie Braun sagt- das "im Leben Jesu enthaltene Novum" angesehen wird, wirklich einmalig und neu sei. Hinzu kommt, daß die Existenzialinterpretation durch die Vergegenwärtigung des Eschatologischen den Glauben in das schlechthinnige Ziel, die Frage in die Antwort verwandelt und so die Zukunftsperspektive der Eschatologie, a.g. die eschatologische Perspektive als solche aufhebt, wenn sie gleichzeitig das Eschatologische auch nicht als endgültigen Besitz, sondern als vorläufigen, immer wieder zu vollziehenden Akt darstellt. So kommt sie zu der paradoxen Auffassung, nach der der noetische Boden des Glaubens einerseits fest, unzweifelhaft sicher sein und andererseits immer wieder der Bewährung durch neue Akte des Glaubens bedürftig bleiben soll. Wie bereits angedeutet wurde, werden Eschatologie und Geschichtlichkeit, Glaube und Besitz, Frage und Antwort in eine schwer denkbare paradoxe Einheit und sogar Identität verwandelt.

Nun, zum Schluß dieses Abschnitts über die Existenzialtheologie, möchte ich die wichtigsten Punkte, in denen sich Pannenberg von ihr abgrenzt, kurz und vorwegnehmend hervorheben. Auf solche Punkte habe ich bereits, mindestens teilweise, hingewiesen. Die Auseinandersetzung Pannenbergs mit der Existenzialtheologie spielt sich zwar in verschiedenen Ebenen ab. Im Grunde geht es aber überall um ein und dasselbe Grundproblem, nämlich um ihre von ihm als zu eng betrachtete Fragestellung. Pannenberg hält die existenziale Fragestellung für dem allgemeinen Gottesbegriff und der christlichen Gottesvorstellung wie auch dem Selbstverständnis vom Menschen und der diesem eignenden Geschichtlichkeit völlig unangemessen (4.,5. u. 7.Kap.).Diese Unangemessenheit bei der Bestimmung der Grundbegriffe wird von Pannenberg als mit einer Inadäquatheit der erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretischen Haltung verbunden angesehen. Es handelt sich bei der Existenzialtheologie nicht wie bei dem Barthschen Ansatz um Mangel an Vermittlung überhaupt. Zwar wird hier wie dort von dem Glauben als Wagnis und Gehorsam und von der Unmöglichkeit jedes Beweises des Glaubens wie auch von dem Anspruch Jesu und des Kerygmas als dem einzigen Grund des Glaubens gesprochen. In der Tat akzeptiert die Existenzialinterpretation jedoch, wie bereits festgestellt wurde, eine nachträgliche empirische Bewahrheitung des Glaubens durch den Akt des Glaubens selbst, welche Panennberg in vielfältiger Hinsicht für unangemessen hält. Weil die existenzialen Verengungen bei der Bestimmung

der theologischen Fragestellung oder mindestens bei ihrer Bewahrheitung in der heutigen Theologie, sogar außerhalb der Bultmann-Schule oft vorkommen, setzt sich Pannenberg mehrmals in seinen Schriften mit ihnen auseinander. Eigentlich läßt sich die Grundsorge Pannenbergs überhaupt auf das Ziel zurückführen, den Gottesbegriff und seine empirische Bewährung, a.g. die theologische Frage und ihre Antwort adäquat zu bestimmen. Die Gottesfrage überhaupt wird von ihm an die Christologie, an den historischen Jesus, angeknüpft, sodaß nach ihm Gottesoffenbarung sich nur in Verbindung mit dem Christusgeschehen vollzieht (9. Kap.). Die historische Gestalt Jesu wird aber in einer allumfassenden Perspektive betrachtet: Jesu Geschick und Lehre werden nicht durch eine existenziale Abstraktion zu einer konkreten Lebenshaltung reduziert, sondern von seinem überlieferungsgeschichtlichen Kontext in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft her allumfassend verstanden. Gerade so will Pannenberg zeigen, daß Jesus die einzige und eigentliche Gottesoffenbarung, d.h. das alles überhaupt Bestimmende ist (9. Kap.). Diese allumfassende Konzeption wird durch eine Hermeneutik ermöglicht, die im geschichtlichen Prozeß weder wie die Existenzialtheologie die Problematik der Geschichtlichkeit überspringende Abstraktionen vollzieht, noch auf naive Weise die Wirklichkeit homogenisiert, sondern in den geschichtlichen, jede Theorie immer wieder in Frage stellenden und daher auch die durch die Existenzialtheologie vorausgesetzte Selbstevidenz des Ethischen verneinenden Verwandlungen selbst Kontinuität sieht (8. Kap.). So werden Geschichtliches und Eschatologisches aufeinander bezogen, nicht aber miteinander gleichgesetzt. In diesem hermeneutischen Verfahren Pannenbergs spielt das Geschick Jesu, besonders die Auferstehung als historisches Faktum, auf das alles zurückzubeziehen ist, eine grundsätzliche Rolle (9. Kap., f, h, i und j). Die Historizität der Auferstehung Jesu bildet auch einen wichtigen Streitpunkt zwischen dem Ansatz Pannenbergs und der Existenzialinterpretation, welche meistens die Auferstehung bloß als mythologischen Ausdruck des eschatologischen Wertes ihrer existenzialen Reduktionen ansieht (vgl. u.: S. 284 f. mit Anm. 105). Auf Grund ihrer allumfassenden Breite versteht Pannenberg seine Christologie als eine, wenn auch durch seinen überlieferungsgeschichtlichen Grundansatz neu interpretierte, die Schranken des rein kosmologischen Denkens überbietende Erneuerung der altkirchlichen Logoschristologie (s.u.: S. 283), und zwar im Gegensatz zu den personalistischen Verengungen vieler moderner, existenzial geprägter Christologien. Der Christologie Pannenbergs liegt eine noetische Haltung zugrunde, die über jede einseitige Subjektivierung oder Objektivierung hinaus Subjektivität und

Gegenständliches in einer umfassenden, dem allgemeinen Verstehen und nicht nur dem religiösen Bewußtsein zugänglichen Einheit begreift. Der Ansatz Pannenbergs stellt nicht ein Denken der Reduktionen, der Alternative, der Negationen, der Abstraktionen, der Abgrenzungen, der Entgegensetzungen, der Diastase dar, sondern ein Denken der Ergänzungen, der Zusammenhänge, der Integration, der Versöhnung, der Synthese, und zwar nicht durch äußere Additionen, sondern durch, wenn auch zuerst nur hypothetisch geltende Festlegung wesentlicher Relationen. Bei ihm wird einerseits im Gegensatz zur existenzialtheologischen Position das Intuitionistische durch das Systematische, Beziehende, Kontextuelle, Logische durchdrungen, andererseits im Gegensatz zum Vertikalismus der Barthianer das Oben durch das Unten. Dies soll bei der Darstellung der methodologischen Grundzüge des Ansatzes Pannenbergs im nächsten Abschnitt herausgehoben werden.

4. Wolfhart Pannenbergs Doppelverfahren: Das ontologische und das noetische.

a) Der historische Jesus und der heutige Mensch

Die Theologie Pannenbergs will eine doppelte Treue bewahren, nämlich Treue zum historischen Jesus und zum heutigen Menschen. Echte Theologie soll beiden Aspekten gerecht werden. Demgemäß fragt sich Pannenberg, "was Jesus von Nazareth uns heute eigentlich noch angeht"[227]. Der historische Jesus bildet nach ihm das maßgebende ursprüngliche Geschehen, um dessen Explikation es in der christlichen Theologie überhaupt geht: "Man muß vom historischen Jesus ausgehen -sonst spricht man allzuschnell unter dem Namen Jesu von allerlei Erfahrungen oder Ideen, die mit dem wirklichen, historischen Jesus von Nazareth wenig zu tun haben"[228]. Aber das Verstehen eines Geschehens und vor allem die Aneignung seiner Sinnhaftigkeit vollziehen sich nicht einfach als naive Wiederholung, sondern als kritische Verarbeitung nach den je geltenden Denkstrukturen, die der Art der jeweiligen Sinnerfahrung entsprechen. Dieser Gedanke, der die Auffassung vom hermeneutischen Prozeß gleichzeitig als Kontinuität und als Verwandlung in sich schließt, liegt der überlieferungsgeschichtlichen Betrachtungsweise Pannenbergs zugrunde, wie bei der Darstellung seines Verständnisses von Hermeneutik zu sehen ist. Folgerichtig unterscheidet er zwischen christlicher Sache und ihren Gestalten, zwischen dem vom Ursprung her Kontinuierlichen und dessen geschichtlichen Wandlungen. Dies bedeutet, "daß die eine und selbe Botschaft verschiedenen Menschen und Zeiten eben in verschiedener und also je neuer Weise auszurichten ist"[229]. Daher bewertet Pannenberg beispielweise die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs durch die

Apologeten positiv, und zwar gegen die Neigung der Dogmengeschichtsschreibung, die Aneignung des griechischen Denkens durch das Christentum in den ersten Jahrhunderten als verfälschende Anpassung und Verwässerung der christlichen Lehre darzustellen[230]. Durch die Hellenistisierung des Christentums wurde es ermöglicht, "daß Jesus als Offenbarer des wahren Gottes in der hellenistischen Welt Glauben fand". Diesen Vorgang betrachtet Pannenberg als "für das Christentum etwas bis heute Beispielhaftes"[231].

Nach dem Dargelegten soll die Frage gestellt werden, wie die christliche Botschaft dem heutigen Menschen zu verkünden sei. Die wichtigsten Grundmodelle der modernen Theologie sind eben aus der pastoralen Not entstanden, die christliche Botschaft für die Zeitgenossen verständlich und annehmbar zu machen. Die Unvereinbarkeit des Kulturprotestantismus mit der geistigen Lage nach dem ersten Weltkrieg veranlaßte den Bruch mit der damals herrschenden Theologie und zum Anfang des dialektischen Ansatzes (s.o.: S. 38 f.). Die entmythologisierende Existenzialinterpretation Rudolf Bultmanns zielt ähnlicherweise darauf, durch die Aufhebung der heute unannehmbaren weltanschaulichen Elemente des Neuen Testaments bzw. durch ihre Auflösung in existenziale Inhalte die christliche Botschaft dem modernen Menschen glaubwürdig zu machen. Die ganze Worttheologie in ihrer verschiedenen Gestalten hat eine pastoral-hermeneutische Prägung, will Verkündigungstheologie sein. Auch Pannenberg teilt diese pastoral-hermeneutische Grundsorge der modernen Theologie.

b) Pastorale Unzulänglichkeit der Worttheologie

Karl Barth bezweifelte, daß die existenziale Interpretation ihrem pastoralen Anliegen gewachsen sei (s.o.: S. 58). Pannenberg wirft der Worttheologie im allgemeinen auf Grund ihrer vertikalen Positivität und wegen ihres Festhaltens an den autoritären Überlieferungsformen vor, das Christentum unglaubwürdig gemacht zu haben. Ihre Grundpositionen, nämlich die Bevorzugung des "Hörens", Chiffre für "Preisgabe eigenen Urteils" und für "Unterwerfung unter autoritäre Ansprüche", und der Glaube als Gehorsam, als Verbot von Legitimation, sowie die Inspiration als sich selbst begründende Kraft seien heute unannehmbar[232]. Das in Verbindung mit Rolf Rendtorff, Trutz Rendtorff und Ulrich Wilckens geschriebene Buch "Offenbarung als Geschichte" (1961), das die programmatischen Grundlinien einer neuen, eher auf die historischen Tatsachen bezogenen theologischen Richtung zieht, fängt mit folgenden Worten Pannenbergs an: "Die evangelische Theologie betont heute gern ihren Charakter als reine Offenbarungstheologie. Das tritt besonders deutlich bei Karl Barth und im weiten Bereich seines Einflusses

hervor. Die Theologie wird abgegrenzt gegen alle Einmischung 'natürlicher', außertheologischer und außerchristlicher Erkenntnisse. Als dogmatische Aussage gilt nur, was aus der Christusoffenbarung zu begründen ist"[233]. Im Nachwort zur zweiten Auflage dieses Werkes schreibt er: "Als die Verfasser dieses Heft der Öffentlichkeit übergaben, war es ihnen klar, daß mit der hier versuchten Neufassung des Offenbarungsbegriffs der Umkreis der 'Theologie des Wortes', die in der einen oder anderen Gestalt seit mehr als einem Menschenalter das theologische Denken bestimmt hat, verlassen ist". Damit wendete sich Pannenberg jedoch nicht gegen die Bindung jeder christlichen Theologie an das biblische Wort, sondern gegen die Negation der Forderung nach der Verifizierung dieses Wortes. Daher fährt er an derselben Stelle mit den Worten fort: "Nicht als ob nun etwa nicht mehr vom Worte Gottes die Rede sein sollte. Aber ein allgemeiner Begriff von 'Wort Gottes', der so formal in den biblischen Schriften gar nicht zu finden ist, konnte für uns nicht länger der unbefragte und undiskutierte Ausgangspunkt alles theologischen Redens sein"[234].Das Wort allein bildet nach ihm nicht die echte Antwort auf die Gottesfrage, nicht die eigentliche Gottesoffenbarung. Das auf empirische Verifizierung verzichtende Verfahren der Worttheologie[235] betrachtet Pannenberg als für den heutigen Menschen unannehmbar. Er weist auf die Tatsache hin, daß die Theologie als Vorbild unecht wissenschaftlichen Verfahrens dargestellt wird und so zum Schimpfwort geworden ist[236].

In seinen Schriften greift Pannenberg immer wieder, besonders in den Frühschriften, die Worttheologie an. Aber die Worttheologie ist nicht die einzige theologische Richtung, die zum Ziel seiner Angriffe gemacht wird. Er lehnt prinzipiell jeden supranaturalistisch geprägten theologischen Ansatz ab, der die Erfüllung der göttlichen Verheißung von der vorfindlichen Wirklichkeit, die Heilsgeschichte von der Profangeschichte trennt und der, die Zuständigkeit des natürlichen Erkennens für Glaubensfragen verneinend, sich in einer Art Immunisierungsstrategie auf eine besondere, angeblich supranaturale Sphäre zurückzieht[237]. Immerhin meint Pannenberg mit supranaturalistischer Theologie[238], wenn auch nicht nur, doch fast immer die protestantische Worttheologie, weil sie die Positivität des Christentums entweder im vertikalen Sinne Barths als Positio oder Setzung Gottes jenseits der menschlichen Zugänglichkeit durch sein Wort oder im Sinne der Existenzialinterpretation und des Pietismus im allgemeinen als doch historisch gegebene, aber auf den besonderen Bereich der religiösen Innerlichkeit des Gläubigen beschränkte Wirklichkeit darstellt. Diese zwei Grundrichtungen der

modernen protestantischen Theologie entsprechen Pannenbergs Hinsicht nach zwei Kennzeichen, die dem Protestantismus überhaupt von Anfang an eignen: "Die Ursprünge des Offenbarungspositivismus, der der Entstehung der protestantischen Theologie zugrunde liegt, sind in der prinzipiellen Abgrenzung eines supranaturalen Erkenntnisbereichs gegenüber der sogenannten natürlichen Erkenntnis zu suchen"[239]. Die beschränkende "individuelle Applikationsproblematik" die "die eigentliche, umfassende Applikationsproblematik" umgeht, hält er für eine "aus lutherischer und pietistischer Tradition erwachsende und stets naheliegende Versuchung"[240]. Im Rahmen einer Kritik an dem "Supranaturalismus" mancher heutiger Theologen, die durch "dualistisch klingende Antithesen" der vorfindlichen Welt die eschatologische Zukunft entgegensetzen, behauptet Pannenberg: "Die neue, eschatologisch orientierte Theologie muß sich von solchen Resten eines reaktionären, weil aus der Reaktion gegen die Problematik der Aufklärung stammenden Supranaturalismus befreien"[241].

c) Bedeutung der Problematik der Aufklärung für die heutige Theologie

Das zuletzt angeführte Zitat deutet durch seinen Hinweis auf "die Problematik der Aufklärung" einen der Gründe an, warum nach Pannenberg eine supranaturalistisch geprägte Worttheologie dem heutigen Menschen nicht gewachsen sei. Seiner Meinung nach steht der heutige Mensch unter der Bestimmung der Revolution der Aufklärung[242]. Dies bedeutet, daß dieser wie der Mensch der Neuzeit selbst verstehen will. Daher zieht Pannenberg die Schlußfolgerung: "Autoritäre Ansprüche sind ... für Menschen, die im Wirkungsbereich der Aufklärung leben, nicht mehr akzeptabel, im geistigen sowenig wie im politischen Leben". Demgemäß sind heute nach ihm alle Formen von Religion und Gottesglaube, "die lediglich auf autoritären Offenbarungsansprüchen beruhen und die sich den Fragen kritischer Rationalität entziehen", unglaubwürdig geworden. Konkret in bezug auf seine eigene Haltung vor der Worttheologie gesteht er in diesem Kontext ein: "Ich habe mich von der 'Theologie des Wortes Gottes' in ihren verschiedenen heutigen Gestalten letzten Endes deshalb abgewendet, weil ich in ihr nur die moderne Ausprägung einer solchen autoritären Offenbarungstheologie zu erkennen vermochte"[243].

Pannenberg ist sich dessen bewußt, daß die emanzipatorische Bewegung der Aufklärung als Reaktion gegen die seit Jahrhunderten geltende entmündigende Art des damaligen Christentums entstanden ist: "Die Aufklärung hat gegenüber aller autoritär auftretenden christlichen Tradition einen in der

Tat revolutionären 'Traditionsbruch' vollzogen"[244]. Trotzdem hält er diesen "Traditionsbruch" für einen aus dem Christentum selbst stammenden "überlieferungsgeschichtlichen Vorgang", für "eine Frucht christlichen Geistes"[245]. Er führt die Problematik der Auseinandersetzung des Säkularismus mit dem Christentum auf eine Formenfrage zurück: "Die Emanzipation von der autoritären Gestalt vorneuzeitlicher christlicher Überlieferungsformen braucht jedoch keineswegs den Bruch mit dem eigentlichen Gehalt christlicher Überlieferung zur Folge zu haben. In diesem Sinne kann Säkularität geradezu die verstehende Aneignung der christlichen Überlieferung durch eine mündig gewordene Gesellschaft bedeuten, im Gegensatz zu einer formal respektierten, sakralen Autorität, die der Gesellschaft der 'Laien' gegenüberstand und von Priestern und Theologen verwaltet wurde"[246]. Die Forderung nach Befreiung von nicht empirisch begründeten autoritären Ansprüchen wurde außer durch den aus den Errungenschaften der Naturwissenschaften entstandenen positivistischen Geist der Neuzeit auch durch die damals vollzogene Hervorhebung der Geschichtlichkeit veranlaßt. Und das geschichtliche Bewußtsein hält Pannenberg zusammen mit anderen Autoren für Erbe israelitisch-christlichen Denkens: "Es darf heute als allgemein anerkannt gelten, daß das geschichtliche Denken, das das Abendland bis heute bestimmt, seinen Ursprung in Israel hat". "Vom biblischen Geschichtsdenken ist alle Geschichtsphilosophie im Abendland geprägt"[247]. Dabei bilden die biblischen Vorstellungen nicht bloß den Ursprung des geschichtlichen Denkens, sondern darüber hinaus dessen unaufhebbare tragende Kräfte, so daß "die abendländische Geschichtsphilosophie in ihrer ganzen Entwicklung, auch noch im Abfall, von ihrem christlichen Ursprung lebt"[248]. Pannenberg erklärt unter Berufung auf R. Wittram: "Er selbst neigt mehr der wegweisenden Auffassung Gogartens zu, daß nicht nur das Bewußtsein von Weltgeschichte, sondern auch die Kräfte, 'die alle bisherige Geschichte in Weltgeschichte verwandelt haben'..., aus dem christlichen Glauben stammen. Man wird nicht fehlgehen, eine Wurzel dieser Kräfte in der Verbindung von Geschichtlichkeit und Universalität, die für den christlichen Gottesgedanken charakteristisch und für den christlichen Missionsauftrag grundlegend ist, zu suchen. Wie unter maßgeblicher Beteiligung dieser Kräfte jene Impulse des neuzeitlichen Geistes entstanden sind, ohne welche die neuzeitliche Kultur und Technik von denen her Heimpel die Aufgabe der Weltgeschichte gestellt sieht, nicht zu verstehen sind, das bedarf gewiß, wie Wittram betont, noch weiterer Erhellung"[249]. Eine der Grundsäulen des Pannenbergschen Denkens besteht eben in der Entfaltung des

Gedankens der Zusammengehörigkeit von Geschichte und biblischem Gottesgedanken. Pannenberg verkennt nicht, "daß autoritäre Überlieferungsformen im Alten und Neuen Testament eine bedeutende Rolle spielen. Das kann"-erklärt er- "gar nicht anders sein bei Dokumenten einer Zeit, die in ihrem gesamten gesellschaftlichen und geistigen Leben autoritär geprägt war"[250]. Aber "die eigentlichen Grundlagen biblischer Gotteserfahrung sind" -seiner Meinung nach- "unabhängig von den autoritären Zügen, die ... schon den biblischen Texten selbst anhaften"[251].

William Hamilton bezeichnet Pannenbergs Sicht der Geschichte als "theonomisch" und schreibt ihm deshalb mittelalterliches Denken zu[252]. Dieser wehrt sich gegen diesen Vorwurf: "Mittelalterliches Denken ging in den verschiedensten Lebensbereichen von Autoritäten aus, während der Mensch der Neuzeit selbst urteilen will. Mit der Distanzierung von jeder autoritären Denkweise, gerade auch in der Theologie, bewege ich mich doch wohl auf dem Boden des neuzeitlichen Denkens. In der Kritik an der 'Positivität' des Autoritätsprinzips erblicke ich auch das Recht des sogenannten 'Säkularismus'"[253]. Die heutige Wissenschaftstheorie, mit der Pannenberg sich eingehend im ersten Teil seines Werkes "Wissenschaftstheorie und Theologie" beschäftigt, zeigt sowohl in dem von ihr geforderten ersten Schritt des schöpferischen Aufbaus erklärender Theorien als auch in dem zweiten der empirischen Verifizierung dieser Theorien den Willen des heutigen Menschen, sich von autoritären Ansprüchen zu befreien und selbst zu verstehen. Eine für den heutigen Menschen glaubwürdige Theologie soll den Forderungen der modernen Wissenschaftstheorie gewachsen sein. Daher sieht Pannenberg die "Entpositivierung" im Sinne des Abstreifens von autoritären Formen als die fundamentalste Aufgabe der heutigen Theologie an[254].

d) Empirische Verifikation als Forderung des Glaubens

Die Forderung nach Verifizierung in der Theologie entspringt nach Pannenberg jedoch nicht hauptsächlich außertheologischen Motiven, nämlich der pastoral-pädagogischen Notwendigkeit, sich der geistigen Manier der Zeit anzupassen. Sie ist nach ihm vor allem eine innere Konsequenz aus dem theologischen Gegenstand selbst. Sowohl der Glaubens- als auch der Gottesbegriff verlangen sie. Insofern können wir von dem Zusammenfall des theologischen Gegenstandes mit dem positivistischen Geist des neuzeitlichen Menschen sprechen.

Die Auffassung der Worttheologie vom Glauben scheint paradox zu sein. Einerseits führt sie den Glauben auf Wagnis und so auf einen Akt der persönlichen Entscheidung zurück. Andererseits will sie den Glauben aber nicht als willkürlichen Akt des Menschen, als sein Werk, sondern als Werk Gottes verstehen und läßt daher den Glauben aus dem Gegenüber des für Göttliches gehaltenen

Wortes entstehen. Ein nicht gegenständlich vermittelter Glaube, der bloß entweder auf Autorität oder auf Selbstentscheidung beruht und der sich so, in Selbstwiderspruch geratend, als reinen Gehorsam verstehen will, schlägt aber nach Pannenberg zwangsläufig in den willkürlichen, d.h. in den nur sich selber gehorchenden Subjektivismus um und verneint sein eigenes Wesen, nämlich von einer Wahrheit außerhalb seiner selbst abzuhängen und Werk Gottes und nicht des Menschen zu sein. Die bloße Bindung an das Gegenüber des Wortes könne uns nicht vom Subjektivismus befreien: "Der Verweis auf die Botschaft hilft hier nicht; denn es erhebt sich die Frage, ob die Botschaft wahr ist. Wenn ihre Wahrheit mein Urteil nicht überzeugt, dann wird ihre Anerkennung eben zur Sache eines Entschlusses, und damit wären wir wieder bei der ruinösen Konsequenz, daß der Glaube sich selbst begründet und so das zerstört, was sein Wesen ausmacht, nämlich an einer Wahrheit außerhalb seiner selbst zu hängen. Wenn das Entscheidungsmoment für die Struktur des Glaubens grundlegend wird, dann ist die Bindung an die Wahrheit extra me unwiederbringlich verloren"[255]. Ähnliches sagt er mit ausdrücklichem Hinweis auf Bultmann: Die vom Glauben vorausgesetzte und ihn begründende Erkenntnis "versichert" den Glauben "seines Grundes und ermöglicht ihm damit, sich der Anfechtung zu erwehren, daß er keinen Grund außer sich habe und nur ein subjektives Bedürfnis durch Fiktionen befriedige, also in Wahrheit Selbsterlösung durch Selbstbetrug vollziehe. Diesem Verdacht und der Anfechtung, die er für den von Gottes Tun her sich verstehenden Glauben bedeuten muß, läßt sich nicht -mit Bultmann- entgegenhalten, der Glaube sei doch 'Gehorsam' gegen eine Autorität jenseits seiner selbst"[256]. In ähnlichem Sinne muß auch folgende Behauptung Pannenbergs verstanden werden: "Der Kampf um den christlichen Glauben seit der Aufklärung läßt sich vermutlich beschreiben als der Streit um die Frage, ob der christliche Glaube wahrhaft Glaube oder vielmehr Aberglaube sei"[257]. Ein blinder, bloß auf Autorität gründender und daher auf reinen Gehorsam zurückführbarer Glaube ist für ihn Aberglaube.

Nach Pannenberg gibt es auch einen anderen Aspekt des Glaubens, der gegenständliche Vermittlung bzw. empirische Bewährung fordert, nämlich seinen Universalanspruch, alle Menschen pflichtgemäß anzugehen: "Der christliche Glaube kann sich ... nicht jedem Zusammenwirken mit vernünftigem Denken entziehen. Das hängt mit der Sendung der christlichen Botschaft an alle Menschen zusammen, mit der Aufgabe, diese Botschaft überzeugend als die alle Menschen verpflichtende Wahrheit zu verkündigen"[258]. Diesen gedankli-

chen Verknüpfungen von Universalität des Glaubens, Forderung nach gegenständlicher Vermittlung und vernünftigem Denken liegt eine für den Ansatz Pannenbergs sehr charakteristische Überlegung erkenntnistheoretischer Art zugrunde: Intersubjektivität sei nur unter der Voraussetzung einer gegenständlich vermittelten und so von allen erfahrbaren bzw. allen zugänglichen Wahrheit möglich. Nach ihm "richtet sich doch die Intention der Erkenntnis auf Sachwahrheit, und nur durch den Sachbezug läßt sich das Wahrheitskriterium der Übereinstimmung der Erkennenden von einer bloß konventionellen Meinungskonformität unterscheiden, die Wahrheit gerade verdeckt"[259]. Diese seine noetische Haltung vor dem Wahrheitsproblem im allgemeinen wendet Pannenberg auch auf das Verständnis vom Glauben an: "... und weil die Berufung auf die religiössittliche Erfahrung oder Entscheidung des einzelnen für sich allein in einen Subjektivismus führen muß, der nicht nur unverbindlich für die Mitmenschen ist, sondern auch das Wesen des Glaubens ruiniert, weil der Glaube nicht als Werk des Menschen, sondern nur als Werk Gottes im Menschen Glaube bleibt"[260].

e) Empirische Verifikation als erkenntnistheoretische Forderung

Es gibt noch eine andere, noch fundamentalere Überlegung erkenntnistheoretischer Art, welche Pannenbergs Forderung nach empirischer Verifizierung in der Theologie zugrundeliegt: Menschliche Erkenntnis überhaupt erfolgt von unten her. In bezug auf den Einsatz der Barthschen Dogmatik bei Gott und seiner Offenbarung gibt er zu: "Wenn es nämlich überhaupt möglich wäre, so zu verfahren, dann wäre es in der Tat das einzig sachgemäße Verfahren einer Theologie als Wissenschaft von Gott, mit Gott selbst und seiner Offenbarung anzufangen"[261]. Er ist aber der Meinung, daß ein solches Verfahren von oben prinzipiell, von einem noetischen Standpunkt her unmöglich ist, denn der Mensch ist das Wesen, "das durch Orientierung in seiner endlichen Umwelt seinen Weg sucht. Der Mensch kann nur durch die Welt der Endlichkeit hindurch Gott nahe kommen"[262]. Die erkenntnistheoretische Grundlage Pannenbergs erscheint besonders deutlich bei der Behandlung der Analogiefrage in der historischen Methode. Wo die Analogie aufhört, endet nach ihm "auch der Prozeß weiter eindringenden Verstehens. Diese Grenze ist nicht etwa nur dem Historiker gezogen... Vielmehr sind die Grenzen der Erkenntniskraft der historischen Analogie jeweils die Grenzen des möglichen Wissens vom Gewesenen überhaupt. Auf keinen Fall ist etwa der Theologe in der Lage zu sagen, wie es mit Sachverhalten, die dem Historiker dunkel bleiben, eigentlich bestellt ist"[263]. Gleich darauf weist Pannenberg auf die schlechthinige Gebundenheit unseres Verstehens an Analogien von unten hin: "Der Theologe ist wie jeder

andere Mensch für sein Erkennen an den Leitfaden der Analogie gewiesen. Dabei erfolgt der Aufweis von Analogien und die Abhebung des Besonderen im Blick auf je konkrete gleichartige Züge immer 'von unten' her. Nur auf diesem Wege, 'von unten', ist es möglich, dunkle Sachverhalte aufzuhellen[264]. Aus diesem Grund lehnt er sowohl supranaturale Hypothesen wie auch unbegründete naturalistische Erklärungsversuche ab: "Hier wie dort erfolgt eine phantastische Überschreitung der Endlichkeit menschlicher Erkenntnismöglichkeiten... Wissenschaft reduziert also die phantastischen Analogien naiven Denkens auf das kritischer Prüfung sich Bewährende. Das bedeutet hinsichtlich der Kenntnis vom Gewesenen: Die historische Wissenschaft ist das Verfahren, allerlei wildgewachsene, auch heils-, über- und urgeschichtliche Vorstellungen vom Geschehenen auf das als zuverlässig sich Bewährende zu reduzieren"[265]. Zum Einwand, "die theologische Betrachtung der Geschichte gehe eben nicht 'von unten', von den Analogien der je nächstliegenden Erfahrung, sondern 'von oben', von Gott aus", sagt Pannenberg unter anderem, "daß alle Analogien 'von oben nach unten' bereits umgekehrt eine Bildung des Gottesbegriffs, auf dem Wege einer Analogie 'von unten' voraussetzen -es sei denn, man wollte eine angeborene Gottesidee annehmen..., anders als durch einen so gewonnenen Begriff können wir den Gott der Offenbarung weder denken, noch von ihm reden"[266]. Daraus schließt er: So bleiben alle Aussagen über das Heilsgeschehen an Analogien 'von unten her' gebunden, deren Anwendbarkeit dem Verfahren historischer Kritik unterliegt"[267]. Zwar hat Pannenberg in seinen späteren Schriften auf die Kategorie der Analogie verzichtet, weil er sie für der Ontologisch-Neues in sich schließenden Geschichtlichkeit der Wirklichkeit unangemessen hält. Die Gebundenheit unseres Erkennens an das Unten hat er jedoch immer vertreten: Die kreativen Entwürfe des Verstandes wie auch die aus den geschichtlichen Religionen stammenden Behauptungen oder "Positionen" bleiben nach ihm auf das Empirische bezogen. Folgerichtig setzt sich Pannenberg für eine Christologie "von unten" ein[268], die sich weder auf das Phänomen des irdischen Jesus noch auf das christliche Phänomen bzw. auf die Kirchengeschichte beschränkt, sondern die Universalgeschichte als den Inbegriff der Wirklichekit überhaupt umfassen soll, und zwar auf Grund des Anspruchs des Christusgeschehens auf Gottesoffenbarung, d.h. darauf, selbst die Offenbarung Gottes zu sein[269].

f) Empirische Verifikation als Forderung des Gottesbegriffs

Das zuletzt Gesagte führt uns zum Hauptgrund, warum Pannenberg empirische Bewährung in der Theologie verlangt. Um die Möglichkeit jeder Begründung des Glaubens bzw. jeder empirischen Vermittlung oder historischen Legiti-

mation des Göttlichen zurückzuweisen, haben die Vertreter der Wortheologie sich auf den Gottesbegriff bzw. auf den göttlichen Anspruch des Wortes berufen: Die Göttlichkeit oder Absolutheit des Wortes erdulde prinzipiell, d.h. vom Begriff her keine Begründung, keine Vermittlung, keine Legitimation außer sich selber (s.o.: S. 44, 50 f., 53 f., 63 f., 66 f.). Für Pannenberg hingegen ist es eben der Gottesbegriff selbst, welcher sein Hauptargument ausmacht, um eine gegenständliche Vermittlung zu verlangen. Nach ihm schließt der Gottesbegriff die ganze gegenständliche Wirklichkeit wesentlich in sich, denn Gott ist "seinem Begriff nach" die alles bestimmende Wirklichkeit[270]. Obwohl die protestantische Theologie unseres Jahrhunderts weitgehend im Zeichen der Worthteologie steht, hat Pannenberg innerhalb dieses Jahrhunderts im Hinblick auf seine umfassende theologische Richtung einen glänzenden Vorläufer, nämlich Paul Tillich. Er wurde vorher nicht behandelt worden, weil die vorigen theologiegeschichtlichen Ausführungen sich nur mit denjenigen Ansätzen beschäftigen, gegen die Pannenberg reagiert. Pannenberg und Tillich befinden sich innerhalb der lutherischen Tradition, welche Gott in seinem Tun erkennt, und im Rahmen der Hegelschen Linie, welche die ganze Wirklichkeit überhaupt als geschichtliche Erscheinungen des Göttlichen, die sich zur vollen Verwirklichung des Gottesbegriffs im eschatologischen Ende bewegen, betrachtet. Die Art, wie beide Autoren das Thema darlegen, ist aber anders. Das Interesse Pannenbergs richtet sich vor allem auf die Richtigkeit des Denkens, auf das Formale, auf die logischen Strukturen, auf die saubere Systematisierung. Beide ziehen zwar alle Wissenschaften und Kulturformen in Betracht. Pannenberg tut es aber vorwiegend in abstrakt-formalisierender Form. Beide sind große Systematiker. Tillich mag das Paradoxe. Pannenberg hingegen sorgt sich eher um die einwandfreie Logizität der ganzen Konstruktion.

Wie gesagt, stimmen Pannenberg und Tillich darin überein, der Gottesfrage im Gegensatz zu der allgemein herrschenden Worttheologie eine umfassende Breite, die einem theonomen Wirklichkeitsverständnis gleicht, beizumessen[271]. Pannenberg selbst stellt den Ansatz Tillichs als für heute vorbildliche theologische Richtung dar: "Für die Gegenwart sollte das Beispiel Paul Tillichs zum Beweis genügen, daß das Bemühen um ein 'theonomes' Wirklichkeitsverständnis nicht reaktionär sein muß"[272]. Beide Autoren bestimmen die universale Bedeutsamkeit der Gottesfrage durch deren Annäherung an die

philosophische Frage überhaupt: Bei beiden Fragen gehe es um Ontologie, um die Frage nach dem Sein als solchem, nach dem Wesen, nach der Wirklichkeit überhaupt, nach der Wirklichkeit insgesamt, nach der Wahrheit schlechthin. Pannenberg übernimmt den vom Deutschen Idealismus eingeführten Begriff der Gottesoffenabrung als Selbstoffenbarung. Demgemäß offenbart Gott nicht eine Anzahl von Wahrheiten, etwas Verschiedenes von sich selber, sondern eben sich selbst, sodaß Offenbarungserkenntnis auf Gotteserkenntnis zurückzuführen ist[273]. In der Theologie geht es grundsätzlich nur um Gott selbst. Das ganze Denken Pannenbergs zielt im Grunde auf das einzige Thema der Gotteserkenntnis. Konkret versteht Pannenberg Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit, als die Macht über das Ganze, als die einende Einheit, als das Erste, Gemeinsame und Letzte, als das Ursprüngliche und Endgültige. So wird das Göttliche als Relation auf das Ganze aufgefaßt, nämlich als der Aspekt der Wirklichkeit, der die Ganzheit zur Ganzheit oder Einheit macht, bzw. als das die Ganzheit und insofern die Wahrheit als solche Konstituierende. Dabei wird Gott nicht mit etwas Konkretem und auch nicht mit der Totalität in einer Art pantheistischer Weltanschauung gleichgesetzt[274]. Wie nach Tillich ist das Göttliche auch nach Pannenberg allgegenwärtig, aber nicht gegenständlich. "Gott ist menschlicher Erfahrung nicht als ein Gegenstand unter anderen gegeben". Es muß daher vorausgesetzt werden, "daß die Wirklichkeit Gottes in anderen Gegenständen der Erfahrung mitgegeben ist"[275]. Demgemäß offenbart sich Gott nur indirekt, durch sein Handeln, durch seinen schöpferischen Willen, durch das Offenbarwerden der Dinge, und zwar als ein "Aspekt" oder "Gesichtspunkt" bei der Betrachtung der Dinge selbst, als eine "Dimension" der Phänomene. Darum identifiziert Pannenberg das Wesen Gottes mit dessen Handeln bzw. Willen[276]. So sind Gott und Wirklichkeit, a.g. Gottes- und Geschichtsgedanke -Geschichte umfaßt nach Pannenberg die ganze Wirklichkeit überhaupt- nicht voneinander zu trennen, aber doch voneinander zu unterscheiden, ähnlich wie Vater und Sohn in der trinitarischen Konzeption. Auf gleicher Weise bestimmt Tillich das Verhältnis zwischen Gott und Kultur. Indem das Göttliche selbst in der gegenständlichen Wirklichkeit erscheint, ist Gottesoffenbarung weder eine subjektive Setzung des Menschen noch irgendein dem Göttlichen selbst äußeres Ergebnis, sondern "Selbstoffenbarung", "Selbsterweis", "Selbstbeweis" von Gott her. Damit will Pannenberg einerseits das Moment der Absolutheit des Göttlichen[277], das die Worttheologie als durch jede Vermittlungstheologie gefährdet ansah, bewahren und andererseits eine begriffliche Grundlage für die Theologie darbie-

ten, die seiner Meinung nach der heutigen wissenschaftstheoretischen Forderung nach empirischer Verifizierung gewachsen ist und so die Theologie für den heutigen Menschen akzeptabel macht. Die Vermittlung bzw. die Indirektheit widerspricht nicht der Selbstoffenbarung, da das Vermittelnde auch zum Gottesbegriff gehört, indem dieser als solcher Relation zu jenem besagt. Daher schließt nach Pannenberg die Antwort auf die Gottesfrage,d.h die Gottesoffenbarung die gegenständliche Wirklichkeit in sich. Grundbegriffe, erkenntnistheoretische Forderungen und Geist der Zeit fallen also bei seinem Ansatz zusammen.

Pannenberg sucht eine biblische Bestätigung seiner Begrifflichkeit. Seiner Hinsicht nach machen die Mitteilungen des Namens und die Theophanien im Alten Testament eine nur vorläufige und unvollständige Offenbarung aus, enthüllen uns nicht das Wesen Gottes, Gott als Macht über alles. Jahwe erwies sich vor Israel und vor den übrigen Völkern als der wahre Gott "durch seine Taten". Pannenberg stellt das Alte Testament als einen überlieferungsgeschichtlichen Prozeß dar, der in die apokalyptische Tradition, nämlich in die Erwartung der endgültigen und universalen Gottesherrschaft, welche die eigentliche Selbstoffenbarung Gottes ausmacht, mündet. Das Christusgeschehen deutet er völlig unter der Bestimmung der sozusagen apokalyptischen Begrifflichkeit aus. Und immer wieder weist Pannenberg darauf hin, daß nur eine solche Offenbarungsauffassung den heutigen Menschen überzeugen kann: "Andere Formen der Selbstbekundung (als der Selbsterweis Gottes durch sein Handeln) vermögen nicht ... auch uns Heutige von der Gottheit des damals Erschienenen zu überzeugen"[278]. Das Gesagte über die Zusammengehörigkeit von Gott und Wirklichkeit faßt Pannenberg ausgezeichnet im folgenden Text zusammen: "Nur in bezug auf das Ganze der Wirklichkeit kann Gottes Gottheit gedacht werden. Und nur wenn alles, was ist, von Gott her oder auf ihn hin gedacht ist, wenn also der Gott Israels und Jesu von Nazareth als der Schöpfer der Welt gedacht ist, und zwar konkret im Hinblick auf all das, was unsere Welt für heutiges Wissen ausmacht, nur und erst dann kann die Theologie behaupten, den Gedanken 'Gott' gedacht zu haben"[279]. Auf Grund der unbeschränkten Breite der Gottesfrage umfaßt die theologische Interpretation eines Phänomens nicht nur die abstrahierende Betrachtung seiner vergangenen historischen Faktizität, sondern auch seine Wirksamkeit auf Gegenwart und Zukunft[280]. Daher hält Pannenberg die abstrahierende Betrachtung der Geschichte durch den Historismus für untheologisch und verbietet außerdem eine reale Trennung von Wissenschaftsbereichen

und Disziplinen bei der Behandlung des theologischen Themas[281]. Diese allgemeine Erwägungen über den Gottesbegriff Pannenbergs zeigen, daß er sich, hinsichtlich des im ersten Kapitel erörterten Streits um den anthropomorphen und den anthropologisierten Gott, für den letzteren entschieden hat.

In den letzten Abschnitten habe ich kurz und mit wenigen Belegen das Thema der Zusammengehörigkeit des Gottes- und des Wirklichkeitsgedankens bei Pannenberg vorgelegt. Der ganze nächste Teil meiner Arbeit wird eben in der Entfaltung dieses Themas bestehen. Dabei werden oft auch Vergleiche mit dem Ansatz Tillichs angestellt werden. Bisher wurde nur auf die Grundstruktur des Denkens Pannenbergs hingewiesen, deren zwei Teile, Begriff und Bewährung, in der Art eines ontologischen Arguments als wesentlich Zusammengehöriges dargestellt werden. Wie bereits angedeutet wurde, sind es nicht hauptsächlich außertheologische Motive, welche ihn dazu bewegen, in der Theologie Bewährung an der gegenständlichen Wirklichkeit zu fordern, obwohl den allgemeinen Gründen noetischer Art für sich allein doch entscheidendes Gewicht beizumessen ist. Wenn Pannenberg sich gegen die Negation bzw. Beschränkung solcher Bewährung bei supranaturalistischen Ansätzen oder bei der Existenzialtheologie und sich für eine allumfassende Betrachtungsweise der Christologie einsetzt, argumentiert er hauptsächlich vom Gottesbegriff, von den Implikationen einer echt theologischen Fragestellung her: "... die Frage nach der Wahrheit des Christentums läßt sich nicht behandeln ohne die Frage nach Wahrheit auf allen Gebieten menschlicher Erfahrung überhaupt. Das ist so, weil das Christentum nicht nur behauptet, das Christentum zu sein, sondern Offenbarung Gottes sein oder doch auf solcher Offenbarung beruhen will"[282]. Die theologische Aufgabe läßt er darin bestehen, "daß der Gottesgedanke an seinen eigenen Implikationen gemessen und geprüft wird: Der Gedanke Gottes als der seinem Begriff nach alles bestimmenden Wirklichkeit ist an der erfahrenen Wirklichkeit von Welt und Mensch zu bewähren. Gelingt solche Bewährung, dann ist sie nicht durch eine dem Gottesgedanken äußerliche Instanz erfolgt, sondern das Verfahren erweist sich dann als der Form des ontologischen Gottesbeweises gemäß, als Selbstbeweis Gottes"[283]. Daher "umgreift Gott als Thema der Theologie seinem Begriff nach schon die Erfahrung, an der der Gottesgedanke geprüft werden soll, und definiert damit den Gegenstand der Theologie"[284]. All diese Texte weisen auf den bereits angedeuteten Sachverhalt hin, die eigentliche Antwort auf die Gottesfrage, die Gottesoffenbarung, könne nur durch die gegenständliche Wirklichkeit hindurch geschehen, was im Hinblick auf die Worttheologie

sowohl der Barthianer als auch der Existenzialtheologen in all ihren Schattierungen eine entgegengesetzte Position darstellt.

g) Gegen Rationalismus und Evolutionismus: Hypothese und Verifikation

Die Kritiker des Sammelbandes "Offenbarung als Geschichte" (1961) warfen Pannenberg Intellektualisierung des Glaubens und insofern Reduktion der Gottesoffenbarung auf ein Produkt menschlicher Vernunft vor[285]. Noch 1976 weist Pannenberg im Nachwort zur 5. Auflage der "Grundzüge der Christologie" darauf hin, "daß manche Kritiker das Verfahren dieses Buches, unter Voraussetzung der Zusammengehörigkeit von Faktum und Bedeutung als Explikation der der Geschichte Jesu selber eigenen Bedeutung zu würdigen, als rationalistisch etikettiert haben" (S. 416). Zwar benutzt Pannenberg sogar an dieser Stelle rationalistisch klingende Ausdrücke wie "Zusammengehörigkeit von Faktum und Bedeutung", "Explikation der der Geschichte Jesu selber eigenen Bedeutung", "Sachlogik des christologischen Traditionsprozesses" und "Theorie der christologischen Tradition". Er verwendet doch oft etwa eine ontologische Sprache, die an eine Metaphysik rationalistischer Prägung erinnert: In der Tat versteht er sein Verfahren als ein ontologisches Argument[286], bei dem es um die Explizierung des im Phänomen Impliziten, um Bestimmung des Unbestimmten, um Reflexion geht[287]. Dabei geht es aber, wie Pannenberg selbst erklärt, nicht um "eine Ableitbarkeit der christologischen Aussagen aus Vernunftprinzipien"[288]. Es handelt sich auch nicht um die Entfaltung von bereits im ursprünglichen Geschehen vorhandenen Kräften. Pannenberg lehnt den evolutionistischen Gedanken als wirklichkeitsfremd ab[289]. Der Gedanke der "Ent-wicklung im strengen Sinne, nämlich als Entfaltung einer keimhaften Anlage, einer Entelechie, muß" -seiner Hinsicht nach- "als Ausdruck einer immanentischen Weltanschuung, welche der Offenheit alles Wirklichen zur Zukunft hin nicht gerecht wird, beurteilt werden"[290]. Dabei sind auch direkt theologische Motive im Spiel: Eine von vornherein hergestellte, auf dem Kausalgedanken gründende oder durch die Logik des Absoluten erreichte Überschau des Prozesses der Wirklichkeit würde mit der Zerstörung des Geschichtlichen auch die Negation der Freiheit Gottes und die des Menschen mit sich bringen. Daher weist er wiederholt den Entwicklungsgedanken sowie jeden Determinismus und jede Möglichkeit einer Metaphysik der Geschichte zurück[291]. Die Behauptung der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit im ganzen stellt, wie noch zu erörtern ist, eine der Grundsäulen des Pannenbergschen Denkens dar: Die Wirklichkeit ist Geschichte, und zwar bildet sie eine Geschichte, die frei, kontingent, sprunghaft, schöpferisch, unberechenbar läuft, bei der Ontologisch--Neues geschieht. Unter solchen ontologischen Voraussetzungen ist es klar,

daß eine rein rationalistisch oder aprioristisch konstruierte Theorie der Wirklichkeit unmöglich ist, sofern eine solche Theorie als in sich, d.h. unabhängig von jeder Verifikation sachgemäß versteht. Daher setzt sich Pannenberg in ausdrücklichem Gegensatz zur Hegelschen Philosophie des Begriffs für ein antizipierendes Denken ein, das sich "nicht durch sich selbst konstituieren" kann, sondern "als Antizipation immer auf ein Vorgängiges bezogen" bleibt. M.a.W.: er setzt sich für einen "Begriff" ein, der "die Wahrheit nicht in sich selbst" hat, sondern sich "als bloßen Vorgriff" und daher als auf den gegenständlichen Prozeß der Wirklichkeit, der ihn "über sich selbst hinaustreibt", bezogen versteht[292]. Der Ausgangsbegriff wird also als Hypothese, als Frage, die wesentlich auf die gegenständliche Wirklichkeit bezogen bleibt, aufgefaßt.

Es gibt für Pannenberg auch einen innertheologischen Grund, der ihn daran hindert, das theologische Denken als rein rationalistische Spekulation zu verstehen. Ich beziehe mich wieder auf seinen Gottesbegriff. Zwar ist er der Meinung, daß bei der Gottesfrage "Singuläres und Universelles koinzidieren"[293]. Aber bei dieser Koinzidenz geht es nicht um eine homogene Identität, sondern um die Beschreibung eines Verhältnisses, bei dem das Singuläre das Universelle und insofern das Verschiedene bestimmt und sich so als Göttliches erweist. Wie gesehen, besagt der Gottesbegriff bei Pannenberg doch Relation auf das Ganze, aber nicht Identität mit ihm. Dabei geht es zwar um wesentliche Einheit oder Zusammengehörigkeit, aber um eine Einheit mit dem Verschiedenen. Eine derartige Relation der wesentlichen Zusammengehörigkeit innerhalb des Verschiedenen finden wir z.B. bei der Trinität in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn, bei dem Unterscheidung und Einheit zusammenfallen. Im zweiten Teil seiner Christologie stellt Pannenberg Jesus als den Menschen vor Gott dar und verarbeitet dort eben den Unterschied Jesu von Gott in einer Art kenotischer Theologie. Im Nachwort zur 5. Auflage der Christologie hebt er hervor, daß die "Differenz Jesu zum Vater", "seine Selbstunterscheidung vom Vater" als "Bedingung seiner eigenen Einheit mit Gott als Sohn" bzw. als "die Bedingung seiner Identifikation als Gottessohn" anzusehen ist[294]. "Bei der Inkarnation geht es ... darum, daß Gott mit etwas von ihm Verschiedenem eins wird"[295]. Vater-Sohn, Schöpfer-Geschöpf, Herr-Knecht bilden Korrelate, bei denen Differenz und Einheit wesentlich zusammengehören, zusammenfallen. So sind Gott als der zuletzt alles allein Bestimmende und die ganze Wirklichkeit als das von ihm Bestimmte als die unzertrennbare Koinzidenz oder Ein-

heit mit dem Verschiedenen aufzufassen. Die Darstellung des Christusgeschehen als Inkarnation Gottes, als Offenbarung Gottes, verlangt, wie bereits angedeutet wurde, einen umfassenden Rahmen, und zwar auf Grund der Universalität der Bedeutung des Gottesgedankens. Das Christusgeschehen soll als das Bestimmende erscheinen, der Rest der Wirklichkeit überhaupt als das Bestimmte. Es geht also dabei um die Einheit mit dem Verschiedenen. Indem wir dem Christusgeschehen göttliche Bedeutung beimessen, soll dieses Geschehen als das alles überhaupt Bestimmende zum Ausdruck kommen. Aber die "Explikation der der Geschichte Jesu selber eigenen Bedeutung" bzw. die "Sachlogik des christologischen Traditionsprozesses" kann sich nicht als immanente Selbstentfaltung des ursprünglichen Geschehens vollziehen, denn handelt es sich dabei um die Bestimmung des von ihm Verschiedenen. So kann die "Explizierung" oder Bestimmung der dem Offenbarungsgeschehen zugeschriebenen Bedeutung, die "Reflexion", nur durch mit Hilfe der Phantasie hergebrachte kreative Akte des Verstandes erfolgen, die auf nachträgliche Bewährung an der Erfahrung angewiesen bleiben[296]. Pannenberg weist immer wieder auf den kreativen Charakter des Verstehens hin, das eben auf Grund seines schöpferischen Charakters als empirisch zu bewährende Antizipation aufzufassen ist. Die rationalistisch klingende Behauptung der Zusammengehörigkeit von Geschehen und Bedeutung wird dadurch von dem Verdacht des immanentischen Rationalismus befreit, daß eine solche Zusammengehörigkeit nicht durch selbständige Spekulation, sondern nur durch den Prozeß der Geschichte selbst ausweisbar ist. In diesem Sinne sind die Ausdrücke Pannenbergs "Explizierung des Impliziten", "Bestimmung des Unbestimmten", "Explikation", "Sachlogik", "Theorie", "Reflexion", "System" zu verstehen, wenn er, ausgehend von einem Phänomen, dessen Bedeutung durch systematische Konstruktionen darstellen will. Die Systematisierung soll als solche durch die Erfahrung selbst bestätigt werden. Die Bedeutung wird in allen ihren Explizierungsstufen zwar zuerst vom Subjekt kreativ gesetzt, soll aber danach durch den geschichtlichen Prozeß des Phänomens selbst verifiziert werden und sich so als eigene Bedeutung des Phänomens zeigen[297].

h) Gegen den Historismus: Die Notwendigkeit von Systematischem und Historischem

Bei den vorangehenden Ausführungen hat sich herausgestellt, daß in Pannenbergs Verfahren doch ein rationalistisch klingendes Moment der Kreativität des Verstandes bei der Theoriebildung vorhanden ist, daß dieses sich aber nicht als in sich geschlossene Spekulation echt rationalistischer Art, sondern als auf empirische Bewährung bezogene und angewiesene Antizipation versteht. Panneberg faßt sie deshalb als eine "in sich reflektierte

Antizipation" auf, die freilich nicht "als im Schluß der Notwendigkeit sich schließend darstellbar" ist[298]. Pannenbergs Gedankengänge klingen oft doch rationalistisch. Aber er ist sich dessen ganz bewußt, daß er sich dann nur im Bereich des Begrifflichen, des Hypothetischen, des Fraglichen befindet. Die begrifflichen Konstruktionen, die Systematisierungen sind nötig, denn sonst kann die Bedeutung der Phänomene nicht herausgestellt werden. Ohne Systematisierung, d.h. ohne Heraushebung der Zusammenhänge und der Nachwirkung erscheint ein Phänomen als noch nicht in seiner, die eigene geschichtliche Wirksamkeit umfassenden Bedeutung Verstandenes. Daher lehnt Pannenberg die abstrahierende Betrachtungsweise des Historismus, die die Phänomene nur in ihrer vergangenen Historizität darstellt, als der Historie selber unangemessene Methode ab und verlangt die Aufhebung des "Dualismus von historischer und theologischer Hermeneutik"[299]. Im Falle der Theologie, deren Interesse sich ausdrücklich und direkt auf die Hervorhebung des Göttlichen, d.h. der alles überhaupt bestimmenden Wirklichkeit konzentriert, ist nach ihm augenfällig, daß eine solche abstrahierende Betrachtungsweise völlig unangemessen ist. Daher weist er immer wieder den "theologischen Historismus" zurück[300]. Aus demselben Grund lehnt er auch, wie wiederholt erwähnt wurde, den existenzialen Ansatz ab. Jede "theologische Befragung" oder "theologische Interpretation", die als solche die "theologische Dimension" eines Phänomens herauszustellen hat, muß systematisch verfahren. Eine nach der Art des Historismus verfahrende Betrachtung der biblischen Texte als bloßer Dokumente der Vergangenheit ist noch keine "theologische Exegese", keine "theologische Interpretation" der Bibel, keine "theologische Befragung biblischer Texte". Die "Historisierung der Bibelexegese" bedeutet den "Verlust des theologischen Themas"[301]. Das Christentum wie auch jede Religion werden erst dann theologisch betrachtet, wenn sie innerhalb eines umfassenden Rahmens systematisch behandelt werden[302]. Ähnlich erscheint die Kirchengeschichte erst dann als "theologische Disziplin", als eine Disziplin mit theologischem Charakter, wenn sie in dem Zusammenhang der Profangeschichte und in diesem Sinne systematisch dargestellt wird[303]. Und natürlich hat eine Christologie, die das Christusgeschehen als Gottesoffenbarung, als "Tat Gottes", als "das Handeln Gottes" darstellen will, "die Aufgabe zu lösen, die Allgemeinheit der durch den Gottesgedanken geforderten Fragestellung mit der dafür konstitutiven Bedeutung der besonderen Geschichte Jesu systematisch zu verbinden"[304].

Wie gesagt, besteht die theologische Systematisierung bei Pannenberg nicht

in der immamnentischen Entfaltung einer Idee oder eines für sich genommenen, angeblich Gott offenbarenden Phänomens, denn bei solcher Systematisierung geht es, und zwar als Forderung des Gottesgedankens selbst, um die Einheit mit dem Verschiedenen, nämlich um die Heraushebung der bestimmenden Beziehung des Gott offenbarenden Geschehens zu der ganzen Wirklichkeit, die nicht nur verschieden von ihm, sondern darüber hinaus geschichtlich ist. So kann die theologische Systematisierung, wie gesagt, nur mit Hilfe von kreativen Antizipationen des Verstandes, die als solche auf empirische Bewährung bezogen und angewiesen bleiben, geschehen. Daher lehnt Pannenberg, trotz seiner heftigen Angriffe gegen den Offenbarungspositivismus, nicht jede "positionelle" Theologie ab, sondern nur solche Positionen, "die sich nicht um rationale Rechtfertigung bemühen"[305]. Im Grunde ist für ihn jede echte Theologie in sich reflektierte und daher bewußte positionelle Theologie, die, reflektierend bei der Erfahrung der Wirklichkeit auf die eigenen Positionen, ihren Wert empirisch überprüft. Pannenbergs Methode besteht also aus zwei Momenten, nämlich aus dem kreativ-theoretischen und aus dem empirisch- bzw. historisch-bewährenden. In diesem Sinne kann man von einem Doppelverfahren bei ihm, dem ontologischen und dem noetischen, sprechen. Eigentlich geht es aber um zwei verschiedene Momente des einen und selben Verfahrens, denn Systematisches und Historisches gehören nach Pannenberg "sachlich" zusammen, befinden sich in einer "Wechselbeziehung"[306]. Daher wird die Theologie "ihrer Aufgabe um so besser gerecht werden", je mehr sie "die Einheit des Systematischen und des Historischen realisiert. Umgekehrt, je weniger der Systematiker sich darauf einläßt, das historische Phänomen des Christentums systematisch zu durchdringen, desto mehr behalten seine Entwürfe etwas subjektiv Zufälliges und Beliebiges"[307]. Bei seinen Analysen der Sinnerfahrung, welche als mit der religiösen Thematik wesentlich verbunden angesehen wird, stellt Pannenberg das Verhältnis zwischen theoretischen Vorgriffen und faktischen Phänomenen als eine gegenseitige Abhängigkeit dar, bei der die das Ganze durch den schöpferischen Vorgriff thematisierende Theorie erst die Bestimmung der Bedeutung der Phänomene ermöglicht und damit die Problematisierung ihrer Sinnhaftigkeit, wenn zuerst auch nur hypothetisch und vorläufig, aufhebt, während die Phänomene in ihrem geschichtlichen Vorkommen eine Kontrollfunktion angesichts der vorgreifenden Theorie -bestätigend, verändernd und zurückweisend- zu erfüllen haben[308]. Ziemlich am Anfang seiner Christologie stellt Pannenberg diese, bei den methodologischen Bestimmungen, als eine

Christologie "von unten" im Gegensatz zu den "von oben" verfahrenden Christologien dar[309]. Eigentlich sieht Pannenberg keinen Gegensatz zwischen beiden Verfahren. Oder besser: die richtige Methode soll beide Verfahrensweisen in sich schließen, und zwar nicht als zwei verschiedene, irgendwie einander ergänzende, aber parallel laufende Methoden, sondern als aufeinander bezogene und angewiesene Bewegungen der einen und selben Methode in dem bereits angedeuteten Sinne. Auf die Kritik an seiner "Christologie von unten", "der Gegensatz zwischen einer Christologie 'von unten' und einer solchen 'von oben' sei nur ein scheinbarer", antwortet Pannenberg im Nachwort zur 5. Auflage mit der Behauptung des Ineinander des "von oben" und des "von unten". Dieses Ineinander sieht er aber nur in einer Christologie "von unten" verwirklicht: "Denn der Gegensatz zu einer Christologie 'von oben' (innerhalb einer Christologie 'von unten') betrifft ausschließlich das noetische Verfahren. Bei der Christologie 'von oben' verhalten Seinsordnung und Erkenntnisordnung sich gerade nicht reziprok, sondern paralell, auch wenn das für die Erkenntnisordnung nur auf Grund göttlicher Offenbarung gilt"[310]. Pannenberg verfährt also gleichzeitig "von oben" und "von unten", "ontologisch" und "noetisch", nach der "Seinsordnung" -im Sinne der Logizität innerhalb einer zuerst nur hypothetisch geltenden Begrifflichkeit- und nach der "Erkenntnisordnung", begrifflich und empirisch, systematisch und historisch.

i) Theologische Aussagen als Hypothesen dritter Ordnung

Die theologisch-systematische Arbeit wird von Pannenberg etwas als die höchste Stufe der "Thematisierung", "Bestimmung", "Konkretisierung" oder "Explizierung" der Sinnfrage angesehen. So ist zu verstehen seine Auffassung von den theologischen Aussagen als "Hypothesen dritter Ordnung: Sie sind Hypothesen über Hypothesen über Hypothesen"[311]. Die abstrakteste oder unbestimmteste Hypothese wird durch die Anthropologie verarbeitet. Die Anthropologie zeigt, daß der Mensch in seiner Offenheit und mit Hilfe seines Objektivationsvermögens nach der Totalität, nach dem Absoluten, nach dem zuletzt alles Bestimmenden, nach dem Göttlichen fragt, sich danach sehnt. So wird bei jeder Sinnwahrhenmung implizit die Sinntotalität "mitgesetzt", "mitgegeben", "mitbeansprucht"[312]. "Die Religionsthematik setzt als ihr Fundament eine allgemeine Anthropologie voraus... Die allgemeinsten Grundlagen der systematischen Theologie wird man daher in der Anthropologie zu suchen haben"[313]. Auf der Anthropologie beruhend, verarbeitet die Religionsphilosophie einen ganz abstrakten Begriff von Religion, aus dessen Allgemeinheit heraushebt, daß es in der "Vielfalt der geschicht-

lichen Wirklichkeit der Religionen" um "die eine Wahrheit des Göttlichen", nämlich um die eine Sinntotalität geht, und der so hinsichtlich der vielen Religionen als "Vorgriff auf die Einheit ihres Themas" erscheint[314]. Indem der ganz allgemeine, auf der Basis der Anthropologie gebildete Sinnbegriff, welcher mit der religiösen Frage bzw. Gottesfrage in eins gesetzt wird, in die geschichtlichen Religionen "aufgehoben" wird, bekommt er inhaltliche Konkretisierung, denn bei ihnen wird die Sinntotalität in einer, nach dem je geltenden Begriff vom Göttlichen bestimmten Form qualifiziert. Aber in den Religionen wird eine endliche Wirklichkeitserfahrung vergöttlicht, verabsolutiert, ohne die umfassenden Implikationen, die dieser Erfahrung auf Grund der für sie beanspruchten göttlichen Bedeutung zukommen, konkretisierend zu reflektieren. So sind die Religionen als Hypothesen zu verstehen, die auf die Explizierung der ihnen beigemessenen theologischen Bedeutung angewiesen bleiben[315]. Daher soll der Begriff einer neuen Explizierung oder Bestimmung unterworfen werden. Eine solche Explizierung, Bestimmung, Konkretisierung, Thematisierung, Theoretisierung, Systematisierung -Pannenberg benutzt diese verschiedenen Termini, um denselben Sachverhalt auszudrücken- macht eben die eigentliche Aufgabe der Theologie aus: "Man greift mutmaßend auf das Resultat vor, muß dann aber diese Mutmaßung bestätigt, verifiziert finden. Das gläubige Vertrauen kann ferner auch so entstehen, daß der Glaubende das darin vorausgesetzte Wissen nicht immer eigens auf seine Zuverlässigkeit prüfen muß. Letzteres ist die besondere Aufgabe der Theologie"[316]. Zusammenfassend ist also zu sagen, daß die theologischen Aussagen sich weder wie die einfache Sinnerfahrung mit dem Einbeziehen bloß impliziter bzw. völlig unbestimmter Sintotalität noch wie die religiöse Erfahrung mit der die Sinntotalität doch explizit konkretisierenden, aber von ihren impliziten Verhältnissen zu der allgemeinen Wirklichkeit abstrahierenden Betrachtung begnügen: "Theologische Aussagen sind Hypothesen über Wahrheit und/oder Unwahrheit von Ausprägungen des religiösen Bewußtseins; sie beziehen sich also auf das Verhältnis der expliziten Sinnbehauptungen des religiösen Bewußtseins zu den religiös, d.h. für das Verständnis des Lebensganzen relevanten Sinnimplikationen der Wirklichkeitserfahrung verschiedener Art. Gegenstand theologischer Aussagen ist dabei sowohl das Ungenügen überlieferter oder gegenwärtig auftretender religiöser Sinnbehauptungen als auch die Feststellung des Maßes ihrer erhellenden Kraft und der zur optimalen Integration gegenwärtiger Sinnerfahrung etwa erforderlichen Änderungen der traditionellen Sinnbehauptungen, sowie ihres

Verhältnisses zu anderen religiösen Überlieferungen. Modelle theologischer Theoriebildung, in denen positiv von Gott und göttlichem Handeln die Rede ist, müssen allen diesen Aspekten Rechnung tragen"[317].

j) Die Theologie als Theorie der christologischen Tradition

Wie erörtert, stellt Pannenberg zwar das Begriffliche und das Noetische, das Systematische und das Historische, als zwei sich einander bedingende Aspekte des einen und selben Verfahrens dar. Indem das Begriffliche, das Systematische, "der Bestätigung oder Erschütterung durch den Fortgang der Erfahrung ausgesetzt" bleibt[318], bekommt bei ihm aber doch das Noetische, das Historische Oberhand. Pannenberg spricht ausdrücklich von der "Überlegenheit der Geschichte über den Begriff"[319]. Dies bedeutet, daß kein endgültiger Begriff vom Christentum wie von der Wirklichkeit überhaupt möglich ist, solange die Wirklichkeit geschichtlich ist. Daher sind jedes Rückschlußverfahren wie auch jedes bloß vom Gegenwärtigen ableitende Verfahren prinzipiell unangemessen[320], denn die Wirklichkeit selbst überbietet immer wieder durch ihren geschichtlichen Prozeß jeden so gewonnenen Begriff. Daher bezeichnet Pannenberg das Christentum als "geschichtliche Religion" und identifiziert seine Wahrheit und sein Wesen mit dem Prozeß seiner Geschichte, sodaß die Geschichte des Christentums nach ihm im Gegensatz zur Meinung F. Chr. Baurs nicht einer vorgegebenen Idee unterliegt: "Doch ist bei Baur ... die Idee der Geschichte vorgeordnet, während die hier ins Auge gefaßte Konzeption nicht eine vorgegebene Idee des Christentums sich in der Geschichte entfalten, sondern der Gang der Geschichte selbst über Wesen, Idee und Wahrheit des Christentums entscheiden läßt"[321]. Über die allgemeinen theologischen Begriffe wie Gott, Erwählung, Schöpfung, Mensch, Erlösung, Kirche und Sakramente sagt Pannenberg, "daß alle diese Begriffe ihre Wirklichkeit nur im Prozeß einer Geschichte haben, in der zugleich ihr Wesen und ihre Wahrheit noch auf dem Spiele stehen und entschieden werden"[322]. So kann eine "Theorie des Christentums überhaupt" seiner Hinsicht nach "nur als Theorie der Geschichte des Christentums sachgerecht entwickelt werden"[323]. Folgerichtig hält Pannenberg den Aufbau "einer Theorie der christologischen Tradition" für die angemessenste Behandlung der Christologie[324].

Indem das Historische, das Empirische, das Noetische Priorität hat, kann ein endgültiges Verstehen erst dann erfolgen, wenn das Ende des Prozesses der Wirklichkeit geschieht. Immer wieder stellt Pannenberg die Unabgeschlossenheit des geschichtlichen Prozesses der Wirklichkeit als das im Grunde einzige Hindernis für den Gewinn der endgültigen und daher eigentlichen

Wahrheit dar, welche das Eigentlich-Göttliche, d.h. die den ganzen Prozeß der Wirklichkeit und so alles überhaupt zuletzt bestimmende Sinntotalität ausmacht. "Bei philosophischen und theologischen Aussagen ist die besondere Schwierigkeit einer abschließenden Urteilsbildung dadurch bedingt, daß derartige Aussagen sich auf die Wirklichkeit im ganzen beziehen, und zwar nicht nur auf ihre allgemeinen Strukturzüge, sondern auf das Ganze ihres zeitlichen Prozesses. Aus diesem Grunde ist für den, der nicht am Ende, sondern inmitten dieses noch offenen Prozesses seinen Standort hat, kein abschließendes Urteil möglich... Daran ist einleuchtend, daß erst das Ende aller Geschichte die endgültige Entscheidung über alle Behauptungen hinsichtlich der Wirklichkeit im ganzen, und so auch im Hinblick auf die Wirklichkeit Gottes und die Bestimmung des Menschen bringen kann"[325]. Erst am Ende wird man also "den Gedanken 'Gott'" eigentlich denken können[326]. Angesichts des Christusgeschehens behauptet Pannenberg: "Im Hinblick auf das Christusgeschehen handelt es sich dabei darum, daß der Gott Israels in diesem Geschehen in seiner Gottheit offenbar ist, -eine Überzeugung, die sich freilich nur im Blick auf den universalen Zusammenhang alles Geschehens rechtfertigen läßt und die daher immer wieder von neuem zur Diskussion steht"[327]. Die traditionsgeschichtliche Orientierung seines Verfahrens in der Christologie läßt nach eigenem Eingeständnis "ja ohnedies nur Zwischenergebnisse zu und sperrt sich gegen im schlechten Sinne 'dogmatische' Endgültigkeitsansprüche für theologische Erkenntnisse"[328]. Nach Pannenberg ist der Inhalt der als Lösung dargebotenen Entwürfe "unablässig im Fluß". "Der Begriff der christlichen Religion" muß nach ihm "als Überlieferungsprozeß, nicht etwa als System von Lehren oder Riten zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden". Daher verlangt er von jedem neuen theologischen Entwurf, er solle der jeweiligen "Problemsituation", dem erreichten "Problemstand" innerhalb der "Geschichte theologischer Theoriebildung" Rechnung tragen. Einigermaßen betrachtet Pannenberg diese Forderung sogar als immer erfüllt: "Insbesondere die Begrifflichkeit gegenwärtiger theologischer Theoriebildung ... verdankt ihre Formulierung immer dem jeweiligen Problemstand theologischer Theoriebildung"[329].

k) Die Aufhebung von Relativität und Pluralität in der eschatologischen Perspektive

Die letzten Ausführungen erwecken den Verdacht der vollen Relativität. Darum ist die Frage berechtigt, ob Panennberg nicht in eine jedes Anhaltpunktes entbehrende und daher unüberwindbare Relativierung gerate. In der Tat wurde gegen seine Christologie nicht nur der Vorwurf des Rationalismus gemacht, sondern auch der entgegengesetzte "Vorwurf einer skeptischen Ein-

stellung". Pannenberg versucht eine gemeinsame Erklärung zu diesen entgegengesetzten Kritiken: "Die beiden entgegengesetzten Diagnosen auf Rationalismus einerseits, auf Skeptizismus anderseits dürften allerdings einen gemeinsamen Ausgangspunkt haben in der richtigen Beobachtung, daß hier Christologie nicht als Explikation einer subjektiven Glaubensperspektive vorgetragen wird, auf deren rationale Rechtfertigung zu verzichten wäre und die dafür dann auch jeder objektiven Verbindlichkeit ihres Anspruchs auf Sachlichkeit entraten muß"[330]. Wir haben bereits gesehen, daß Pannenberg das rein Rationalistische überwindet, indem er jede von dem Verstand kreativ gebildete Theorie auf Historisches bezieht, a.g. sie von nachträglicher Bewährung an der Erfahrung abhängen läßt. Dieser methodologische Standpunkt ist es auch, welcher ihn von willkürlicher Relativität und Skeptizismus befreit. Die Methode Pannenbergs erlaubt zwar nur vorläufige "Zwischenergebnisse" und verbietet damit "Endgültigkeitsansprüche", stellt selber aber eine kontinuierliche Methode mit festen Anhaltspunkten nicht im Sinne von bereits gewonnenen Endergebnissen dar, sondern in dem von festen Bezugspunkten. Deshalb kann er hinsichtlich des Verfahrens seiner Christologie sagen: "Gerade dieser Verzicht (auf Endgültigkeitsansprüche) aber -so paradox das klingen mag- scheint es mir zu ermöglichen, in der dogmatischen Christologie den festen Boden der geschichtlichen Wirklichkeit ihres Gegenstandes, mit Einschluß des von ihm ausgegangenen Interpretationsprozesses, zu gewinnen, der es erlaubt, die bloße subjektive Expressivität und Unverbindlichkeit christologischer Lehrbildung zu überwinden und bei der Arbeit an diesem Thema ein höheres Maß an Kontinuität zu erreichen. Nur dann, wenn ein methodisches Verfahren nicht mit den jeweils erreichten Einzelergebnissen steht und fällt, bietet es ja die Möglichkeit, daß andere ihren individuellen Beitrag in den Gang solcher Forschungen einbringen können, ohne immer wieder auch seine methodische Kontinuität abbrechen zu müssen"[331].

Bei Pannenberg bilden die methodischen Gesichtspunkte und die theologischen Inhalte eine wesentliche Einheit. Wie gesehen, entspricht die methodische Forderung nach Bewährung an der Wirklichkeitserfahrung der göttlichen Bedeutung des Offenbarungsgeschehens selbst. Gerade die Bezogenheit der theologischen Inhalte auf die objektive Wirklichkeit stellt einerseits ein festes methodologisches Prinzip. Anderseits befreit sie die theologischen Aussagen selber von subjektiver Willkürlichkeit und eröffnet ihnen die Möglichkeit verbindlicher Intersubjektivität. So erscheint auch hier eine Entsprechung der methodischen Forderung nach empirischer Bewährung zu theologischen In-

halten, in diesem Falle zu dem Universalanspruch des Glaubens, jeden Menschen überhaupt anzugehen, denn Intersubjektivität kann nach Pannenberg nur durch gegenständlich vermittelte Aussagen beansprucht werden, wie bereits erwähnt wurde (s.o.: S. 88 f.).

Gegen die Entsprechung zwischen Methodologie und theologischen Inhalten könnte man vielleicht den Einwand erheben, die Methode Pannenbergs lasse nur vorläufige Zwischenergebnisse zu, während die Glaubensinhalte Absolutheit bzw. Endgültigkeit beanspruchen. Wie bereits erörtert wurde, haben viele Theologen auf Grund der angeblichen Unvereinbarkeit zwischen der Unsicherheit jeder historischen Erkenntnis und der von den Glaubensinhalten beanspruchten Absolutheit den Gedanken einer Begründung des Glaubens durch das Historische entschieden abgelehnt und den Weg der inneren Erfahrung im Hinblick auf die Erzielung einer erkenntnisgemäß absoluter Sicherheit eingeschlagen (s.o.: S. 70-74). Bei diesen theologischen Ansätzen wird eine innere angeblich religiöse Erfahrung abstrahiert und verabsolutiert. Pannenberg hingegen hält, besonders in seinen Auseinandersetzungen mit der Existenzialtheologie, solche Abstraktionen und Verabsolutierungen einerseits für der religiösen Thematik unangemessen, andererseits für in sich unvollziehbar, denn die Wirklichkeit zeige sich als zusammenhängend und als geschichtlich. Die existenziale Interpretation des Neuen Testaments stelle die Gegenwartsrelevanz der biblischen Schriften als geschichtlich unvermittelt dar. Darum muß sie -meint Pannenberg- "das Zeitbedingte der biblischen Aussagen und Sachverhalte wegarbeiten... Ein solches Verfahren muß jedoch ... zu unhistorischen und gewaltsamen Deutungen führen, da es sich prinzipiell über die zwischen den urchristlichen Schriften und der Gegenwart des Auslegers liegende Geschichte und über die damit verbundenen Wandlungen der religiösen Thematik hinwegsetzt"[332].

Indem Pannenberg die Wirklichkeit als ein Ganzes versteht, dessen Teile sich gegenseitig bedingen und das als Ganzes geschichtlich ist, kann er methodisch keine evidenten Ausgangspunkte annehmen. Die "Annahme unmittelbar evidenter Ausganspunkte" ist nach ihm "als falscher Dogmatismus" zu verurteilen[333]. Aus demselben Grunde lehnt er auch die Möglichkeit von festen Teilergebnissen des Erkennens ab. Über die Philosophie sagt Pannenberg: Sie gelangt "nicht zu festen Teilergebnissen und zu einem geradlinigen Fortschritt des Wissens, sondern schreitet voran durch immer neue Totalrevisionen"[334]. Ähnliche Behauptungen macht er in bezug auf den hermeneutischen

Prozeß der Sinnerfahrung[335]. Indem Pannenberg das Göttliche als dasjenige, das das Ganze zum Ganzen macht, auffaßt, muß er den von dem Christusgeschehen ausgehenden hermeneutischen Prozeß der Interpretation der ganzen Wirklichkeit als geschichtlich verstehen: "Im hermeneutischen Prozeß der christlichen Überlieferung geht von Jesus her die Ganzheit der Wirklichkeit in je neuer Weise auf. Dadurch wird der hermeneutische Prozeß nicht stillgestellt, sondern durch das Streben nach Vergewisserung und Realisierung dieser Ganzheit und durch die dabei sich einstellende Erfahrung der Beschränktheit ihrer jeweiligen inhaltlichen Bestimmtheit wird jeweils eine neue Stufe des Prozesses hervorgetrieben, die durch ein neues Verständnis der Wirklichkeit im ganzen charakterisiert ist"[336]. Unter der Voraussetzung der wesentlichen Zusammengehörigkeit von Wirklichkeitsauffassung und Gottesbegriff führt die Annahme der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit zu der der Geschichtlichkeit der Religion. Die Anwendung dieser Gedankengänge durch Pannenberg auf das Christentum haben wir schon gesehen.

Die letzten Ausführungen zeigen, daß das methodische Prinzip der Bezogenheit der Theorie auf die gegenständliche Wirklichkeit für sich allein den Ansatz Pannenbergs nicht von dem Vorwurf des Relativismus befreien kann. Faktisch behauptet er immer wieder die auf der Kontingenz und Geschichtlichkeit der Wirklichkeit beruhende Relativität und verurteilt jeden wissenschaftstheoretischen Ansatz, der der Kontingenz und der Geschichtlichkeit widerspricht. Daher lehnt er, wie gesehen, innerhalb der Theologie jeden dogmatisch fixierenden supranaturalistischen wie auch jeden existenzial abstrahierenden Ansatz ab, außerhalb der Theologie jede deterministische Erklärung des Prozesses der Wirklichkeit, sei es mit Hilfe einer rein rationalistischen Logik oder durch eine naturalistisch-evolutionistische Theorie. Trotzdem will Pannenberg innerhalb der für die Möglichkeit der Überwindung von Pluralität und Relativität offenen Perspektive des Absoluten bleiben. Er möchte gerade beide Aspekte, die auf dem ersten Blick als unvereinbar erscheinen, beibehalten. Die eigentliche Leistung seiner Methode soll eben darin bestehen, bei Aufrechterhaltung der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit und daher auch jeder Theorie eine Reflexionsart zu befürworten, die sich im Horizont des Absoluten befindet und offen für die Erkenntnis des Absoluten bleibt. Eine solche Leistung wird eben durch seine bereits erörterte Auffassung vom Denken, vom Begreifen, als Vorgreifen, Antizipieren, gebracht werden. Da jede Theorie auf die Wirklichkeit bezogen bleiben soll und da die Wirklichkeit geschichtlich ist, ist endgültige, d.h. absolute

Erkenntnis nur unter der Voraussetzung der Ankunft des endgültigen Zustandes der Wirklichkeit bzw. des Eschatologischen möglich. Dies bedeutet für Pannenberg, daß Erkenntnis, solange der Prozeß der Wirklichkeit unabgeschlossen bleibt, nur als Vorgriff auf das Endgültige möglich ist, denn auf Grund seines kontextuellen Sinnbegriffs ist die Bedeutung des Gegenwärtigen und des Vergangenen zuletzt nur durch ihren Bezug auf das Endgültige bestimmbar. "Sie (die tiefere Schwierigkeit aller Reflexion auf die Sinntotalität der Erfahrung) ist begründet in der Unabgeschlossenheit des Erfahrungsprozesses, dessen spätere Phasen die Bedeutung früherer Erfahrungen beeinflussen, so daß nur im Vorgriff auf sie dem Vergangenen und Gegenwärtigen überhaupt eine Bedeutung zugewiesen werden kann"[337]. Der Vorgriff auf Endgültiges birgt den Widerspruch in sich, sich selbst als Vorläufiges zu erkennen, und treibt deshalb den Prozeß des Verstehens über sich selbst hinaus in der Perspektive des Absoluten: "Da aber jedes derartige Verständnis des Ganzen auf Antizipation beruht, trägt es den Widerspruch in sich, der es über sich selbst hinaustreiben wird, sofern es auf das Ganze geht und sich dennoch als bloße Antizipation herausstellt, sich also erweist, nicht das Ganze zu sein"[338]. "Doch nur die in sich reflektierte Antizipation, die ihrer selbst als bloßer Antizipation bewußt ist, hat die historische Relativität als ihr eigenes Moment in sich. Erst in der Weise der in sich reflektierten Antizipation kann das Ganze der Geschichte gedacht werden, ohne daß damit die Offenheit der Zukunft verstellt würde, -also ohne im Grunde nur einer Verkennung der Relativität des eigenen Standorts verfallen zu sein"[339]. "Es (das Bewußtsein) weiß sich dann im Prozeß seiner antizipierenden Bewegung -und nur so- von der Gegenwart des Endgültigen getragen und hat so gerade im Hinausgehen über sich selbst sein Wesen und seine Wahrheit an und in sich selbst, indem es antizipierend bezogen ist auf das Endgültige jenseits seiner selbst"[340].

Ähnlich wie die Frage der Beziehung zwischen Vorläufigem und Endgültigem löst Pannenberg auch diejenige der Beziehung zwischen der Pluralität von Meinungen und Theorien und der Einheit der Wahrheit auf. Seine Methode erlaubt ihn, auch diese beiden Aspekte in einer einheitlichen Auffassung miteinander zu verbinden. Bei der Lösung dieser Frage wirken wieder die zwei methodischen Prinzipien der gegenseitigen Abhängigkeit von Begriff und Geschichte und der Überlegenheit der Geschichte über den Begriff. Der allgemeine Begriff Gottes als des alles überhaupt Bestimmenden erteilt den verschiedenen Religionen "Einheit", indem er auf die "Einheit ihres

Themas" hinweist. Deshalb kann die "Vielfalt" der Religionen nicht "in ein gleichgültiges Vielerlei (auseinanderfallen). Denn es geht in den Religionen um die eine Wahrheit des Göttlichen. Eben darum ist Gegensatz und Kampf zwischen ihnen unvermeidlich"[341]. Die Heraushebung des Göttlichen, der einenden Einheit, soll deshalb nach Pannenberg im weiten Rahmen "der vergleichenden Religionswissenschaft" geschehen, und zwar sogar als Wettbewerb "zwischen den verschiedenen Kulturen und Religionen der Menschheit[342], denn bei den Religionen,wie auch bei den verschiedenen Kulturen und Philosophien, geht es seiner Meinung nach im Grunde um dieselbe eine Wahrheit. So besteht eine Spannung zwischen dem intendierten,einheitlichen,allgemeinen Begriff und der Vielfalt der diesen konkretisierenden Begriffe. Durch seine Methode hebt Pannenberg diese Spannung zwar nicht auf, sondern umgekehrt zeigt er ihre Notwendigkeit. Dadurch erklärt er aber gleichzeitig die Weise, wie trotz dieser faktischen Notwendigkeit der Weg zur Auflösung einer solchen Spannung doch offen bleibt. Er ist der Meinung, daß der einheitliche allgemeine Begriff "nur Einweisung in eine Geschichte sein kann, die als solche jeden in der Geschichte formulierbaren Begriff übersteigt"[343]. Diese Behauptung hebt wieder die Überlegenheit der Geschichte über den Begriff hervor, die der ganzen Erklärung der Problematik zugrundeliegt. Solange wir uns in dem noch unabgeschlossenen Prozeß der Geschichte befinden, so lange bleiben unsere konkreten Begriffe bedingt durch den jeweiligen geschichtlichen Standort und daher vielfältig. Indem ein Begriff sich selbst aber nur als Vorgriff auf den einen endgültigen Begriff, den uns nur die Ankunft des Endgeschehens vermitteln kann, versteht, befindet er sich über sich selbst und über die Vielfalt der vorläufigen Begriffe hinaus, bezogen auf den einen endgültigen Begriff und auf das diesen Begriff vermittelnde Endgeschehen: "In einer Perspektive, die durch die Überlegenheit der Geschichte über den Begriff als Thema des Begreifens dieser Geschichte selbst bestimmt ist, wird wegen der Unabgeschlossenheit der Geschichte die innerhalb ihres Prozesses unüberwindliche Pluralität von Standpunkten im Ringen um die eine Wahrheit verständlich. Indem die Geschichte als Bedingung dieser Pluralität begriffen wird, ist zugleich der umfassendste angesichts von Relativität und Pluralismus vertretbare Wahrheitsanspruch erhoben. Denn nur in dem Maße, in welchem ein Standpunkt die Bedingungen der Pluralität, in der er als einer unter anderen auftritt, in sich selbst aufgenommen hat, ist er dieser Pluralität nicht nur unterworfen, sondern zugleich auch über sie hinaus"[344]. Indem Pannenberg seinen Ansatz als Offenheit für die Er-

kenntnis des Absoluten darstellt, hält er die Gottesfrage für lösbar, beantwortbar, und widersetzt sich so dem im zweiten Kapitel dargelegten Trend des heutigen Denkens in Philosophie und Wissenschaftstheorie.

1) Christliche Ursprünglichkeit der eschatologischen Logik

Man könnte den Eindruck gewinnen, daß die Denkstrukturen der Methode Pannenbergs allzu philosophisch klingen. Das Prinzip der Überlegenheit der Geschichte über den Begriff, nach dem die gegenständliche Wirklichkeit den Prozeß der Reflexion leitet und nach dem nur sie ihn zu Ende führen kann, widerspricht jedoch jeder Annahme einer in sich geschlossenen Vernunft und weist eher auf die Priorität der Theologie hin, denn bei dieser geht es nach ihm um die Explizierung der in den Religionen erscheinenden geschichtlichen Konkretisierungen des allgemeinen Begriffs. Zudem sieht Pannenberg die Grundstrukturen seines Denkens nicht als Anleihen bei der allgemeinen Philosophie an, sondern eher umgekehrt als Übertragungen theologischer Inhalte in den Bereich der allgemeinen Denkstrukturen. So vollzieht er etwa eine Erneuerung der alten Auffassung von der Philosophie als "ancilla theologiae", wenn auch in einer von der alten dogmatisch-autoritären Prägung der Theologie befreiten, auf die moderne empirische Einstellung gerichteten Art, welche nach ihm, wie gesehen, für eine aus dem theologischen Thema selbst stammende Forderung zu halten ist. Daß das Christusgeschehen die Offenbarung des Göttlichen, des alles überhaupt Bestimmenden, ist, soll sich auch an der Vernunft selbst zeigen, indem die Struktur des Denkens als identisch mit der des Christusgeschehens erscheint. Wenn das Denken eine Widerspiegelung der Struktur der Wirklichkeit, ihrer Logik, sein und wenn die Wirklichkeit als durch das Christusgeschehen bestimmt in Erscheinung treten muß, dann muß auch das Denken selbst als durch ein solches Geschehen bestimmt erscheinen. In seiner Christologie lehnt Pannenberg die Logostheorie in der Fassung, wie sie in der Altkirche zum Ausdruck kommt, unter anderem deshalb ab, weil bei ihr eine "Identifizierung des Gottessohnes mit einer bestimmten Größe des vorgefundenen philosophischen Weltbildes" erfolgt[345]. Einen ähnlichen Vorwurf erhebt er im Nachwort zur 5. Auflage der "Grundzüge der Christologie" "gegen den anderweitig verdienstvollen Versuch J. Cobbs zur Erneuerung der Logoschristologie auf dem Boden der Prozeßphilosophie". Unmittelbar nach dieser Kritik erklärt Pannenberg sein eigenes Prinzip: "Auch eine Erneuerung der Logoschristologie muß aus der eschatologischen Logik der Geschichte Jesu von Nazareth erhoben und darf nicht von außen an sie herangetragen werden. Wenn dieses Verfahren zu weitreichenden Forderungen nach einer Revision gängiger philosophischer

Denvoraussetzungen führt - Forderungen, deren Inhalt ich durch die Formel einer 'eschatologischen Ontologie' gekennzeichnet habe, die allerdings nach einer Ausarbeitung der dabei zunächst nur postulierten Sachperspektiven verlangt -, so kündigt sich darin nur der selbständige Beitrag der christlichen Offenbarung zur Frage nach der Wirklichkeit der Welt an"[346]. Das Christusgeschehen soll auf Grund seines Anspruchs, Gottesoffenbarung zu sein, als das alles Bestimmende zum Vorschein kommen. So ist Jesus nach Pannenberg "der endgültige Maßstab alles Späteren", "der Schlüssel zum Verständnis" jedes Vorgangs, der "Schlüssel zum Sinn alles Geschehens","das Wesen alles Geschehens", die "Wahrheit" über die ganze Wirklichkeit, "Licht", "Kriterium", gestaltende "Macht", der "Herr" über das Ganze, derjenige, von dem her und auf den hin alle Dinge sind, ihr Ursprung und Ende[347]. Konsequent wendet er dieses Prinzip auch auf die Philosophie an. Wenn das Christusgeschen die Offenbarung des Göttlichen, des alles überhaupt Bestimmenden, darstellt, dann kann es nicht eine bloß allgemeine, d.h. vom Christusgeschehen unabhängige Philosophie geben. Daher macht er sich zur Aufgabe, "die ontologischen, erkenntnistheoretischen und geschichtsphilosophischen Implikationen der eigenartig antizipatorischen Struktur des Auftretens und Geschickes Jesu von Nazareth zu bedenken"[348]. So überträgt Pannenberg die proleptische Struktur des Christusgeschehens in die Ontologie und Erkenntnistheorie und versteht das Sein als Geschichte auf das eschatologische Ende hin, das Denken als ein Vorgreifen auf dieses Ende[349]. Diese "eschatologische Ontologie" liegt zusammen mit der ihr entsprechenden "eschatologischen Logik" allen Schriften Pannenbergs zugrunde. Auf umfassendere Weise verarbeitet er sie in seinem Werk "Wissenschaftstheorie und Theologie" (1973). Gerade die aus dem göttlichen Anspruch erfolgende Erhebung des Christusgeschehens auf eine alles überhaupt durchdringende logische Struktur verleiht den Schriften Pannenbergs den Eindruck einer ständigen Wiederholung, so verschieden die von ihm behandelten Themen auch in der Tat sind.

Die letzten Ausführungen erinnern an den ziemlich am Anfang dieses Abschnitts über Pannenberg vorgetragenen Vorwurf (s.o.: S. 83 f.), den er selbst gegen die heutige evangelische Theologie erhebt: "Die evangelische Theologie betont heute gern ihren Charakter als reine Offenbarungstheologie. Das tritt besonders deutlich bei Karl Barth und im weiten Bereich seines Einflusses hervor. Die Theologie wird abgegrenzt gegen alle Einmischung 'na-

türlicher', außertheologischer und außerchristlicher Erkenntnisse. Als dogmatische Aussage gilt nur, was aus der Christusoffenbarung zu begründen ist". Der Ansatz Pannenbergs scheint im Grunde nicht weit von dem Barthschen christologischen Universalismus, welchen Barth selbst als "christologische Konzentration" bezeichnet[350], zu sein. Im Grunde vollzieht auch Barth keine Abgrenzung zwischen Oben und Unten, sondern läßt das Unten vom Oben abhängen. In der Tat war er der Meinung, daß eigentlich "alle Wissenschaften in ihrer Spitze Theologie sein" sollten und dann die "Sonderexistenz der Theologie" entbehrlich wäre[351]. In der Annahme der unbeschränkt bestimmenden Rolle des Oben angesichts des Unten stimmen Barth und Pannenberg überein. Der Unterschied zwischen beiden ist nicht inhaltlicher, sondern noetischer Art, sofern wir bei den Grundprinzipien bleiben. Während Barth dem Christusgeschehen ohne jegliche gegenständliche Vermittlung Offenbarungscharakter beimißt, betrachtet Pannenberg eine solche Zuschreibung zuerst nur als Anmaßung, Vermutung, Hypothese, Frage und verlangt ihre nachträgliche empirische Bewährung. Wie bereits erwähnt wurde, stimmt er der Auffassung zu, "der Gegensatz zwischen einer Christologie 'von unten' und einer solchen 'von oben' sei nur ein scheinbarer", und fügt als Erklärung hinzu: "Denn der Gegensatz zu einer Christologie 'von oben' betrifft ausschließlich das noetische Verfahren" (s.o.: S. 100). Wenn Pannenberg die Bedeutung des Christusgeschehens bestimmt, ist er sich dessen ganz bewußt, daß er sich im Bereich der hypothetischen Begrifflichkeit befindet. Erst die Aufhebung des Begriffs in die gegenständliche Wirklichkeit, in das Historische, wird die echte Antwort, die eigentliche Offenbarung darstellen [352].

m) Gegen platonisierende Theologie: Überlieferungsgeschichtliche Christologie

Schließlich möchte ich noch auf eine andere Besonderheit der Struktur des Denkens Pannenbergs hinweisen. Die meiste, sich im Einflußbereich Schleiermachers befindende liberale Theologie des 19.Jahrhunderts wie auch ein großer Teil der Theologie unseres Jahrhunderts, sofern diese, wie bereits Barth angezeigt hat (s.o.: S. 41, Anm. 25), eine Rückkehr zur anthropologisierenden Linie des 19. Jahrhunderts bedeutet, benutzen in ihren Christologien eine Dialektik platonischer Art. Jesus wird als das Urbild des Menschlichen und so als das Göttliche dargestellt, das durch die Macht seiner Vorbildlichkeit den christlichen Glaubensprozeß heraufbeschwört. Dabei wird ein allgemeines Bild des Menschen herausgearbeitet und Jesus zur vollkommensten Inkarnation eines solchen Bildes gemacht. Eine ähnliche Denkstruktur ist auch in der altkirchlichen Logoschristologie und in der auf der

Kategorie der "Idee" beruhenden Christologie Hegels vorhanden, wenn in diesen Christologien auch innerhalb eines umfassenden Rahmens. Hier wird Jesus als die Inkarnation eines allgemeinen, die Welt und alles, was in ihr geschieht, bestimmenden Gesetzes dargestellt. Bei allen diesen christologischen Ansätzen wird Jesus zur vollkommensten Realisierung einer allgemeinen idealen Struktur, eines allgemeinen Gesetzes, gemacht. Obwohl die Ausführungen im vorigen Abschnitt auch eine ähnliche Denkweise bei Pannenberg nahelegen, hält er diese platonische Denkweise für nicht dafür geeignet, die besondere Bedeutung des Christusgeschehens auszudrücken. Dann "wäre Jesus"-meint er- "nur ein Beispiel unter anderen für die auch abgesehen von ihm bestehende ewige Gestalt des göttlichen Logos"[353]. Pannenberg bezieht sich auf D.F. Strauß, welcher die ausschließliche und vollständige Inkarnation des Schleiermacherschen Urbildes und der Hegelschen Idee in einem einzigen Individuum bestritten hatte[354]. Seiner Hinsicht nach kann die Einmaligkeit der göttlichen Bedeutung der Geschichte Jesu nur dann zum Vorschein kommen, wenn eine solche Bedeutung als "nicht unabhängig vom Vollzug dieser Geschichte" geltend erscheint.

Es gibt noch andere Gründe für die eben dargestellte These Pannenbergs, welche er folgendermaßen formuliert: "Die Allgemeinheit, die Universalität Jesu hat weder im Hinblick auf das Ganze alles Geschehens noch im Hinblick auf seine Einzelheiten den Charakter eines Gesetzes, das durch bestimmte Proportionen der Welt und den Ereignissen in ihr ihre Gestalt gäbe"[355]. Pannenberg argumentiert gleichzeitig von oben und von unten, nämlich vom Gottes- und vom Weltbegriff her. Die im vorigen Abschnitt erwähnten christologischen Ansätze identifizieren das Göttliche mit zeitlosen Abstraktionen. Ein Gesetz kann aber auf Grund seines abstrakten Charakters "nie das Ganze der Wirklichkeit allseitig umfassen. Es erfaßt immer nur die eine Seite des wirklichen Geschehens, die des sich Wiederholenden, Typischen, und vernachlässigt die andere Seite der kontingenten Besonderheiten"[356]. So ist es der unbeschränkten Bedeutung des Begriffs des Göttlichen nicht gewachsen. Zudem bestreitet Pannenberg -und das wäre die Argumentation von unten- die Existenz eigentlicher Gesetze, denn er betrachtet die Wirklichkeit als "einen einmaligen und unumkehrbaren Vorgang", bei dem das Ganze zuletzt nur aus Besonderem und Kontigentem besteht und als solches geschichtlich ist. So hält er die abstrahierende Herausarbeitung eines unzeitlichen allgemeinen Kernes, wie sie seiner Meinung nach bei den im vorigem Abschnitt angeführten Ansätzen und auch in der heutigen Existenzial-

theologie versucht wird, für unmöglich. Die göttliche Bedeutung der Geschichte Jesu kann nach Pannenberg nicht dadurch zum Vorschein kommen, daß Jesus als zu wiederholendes Vorbild dargestellt wird, sondern dadurch, daß seine Geschichte als "der Bezugspunkt im Weltgeschehen" erscheint, "auf den hin alles andere Geschehen zur Ganzheit eines einzigen Weltprozesses verbunden ist"[357]. Daher soll die Theologie bzw. die Christologie nicht ein konkretes Bild des historischen Jesus abstrahieren und verabsolutieren, sondern eine überlieferungsgeschichtliche Form erweisen. Die innerhalb des Prozesses der Geschichte im Lichte des Christusgeschehens aufgebauten Integrationsentwürfe erlauben zwar "kein abschließendes Urteil", aber doch eine sachlich begründete "vorläufige Entscheidung"[358]. Erst dann, wenn das eschatologische Ende ankommt, wird der Reflexionsprozeß des Begriffes zu Ende gehen und der allgemeine göttliche Begriff in einer Art adäquaten ontologischen Arguments in das Historische völlig aufgehoben sein; erst dann werden die volle Identität zwischen Begriff und Wirklichkeit, die volle Aufhebung der Fraglichkeit, die eigentliche Antwort, die eigentliche Gottesoffenbarung, die eigentliche Offenbarung der Wahrheit der Wirklichkeit, das eigentliche Heil des Menschen geschehen.

....

Mit diesen allgemeinen Erwägungen über die Methodologie Pannenbergs schliesse ich den ersten Teil meiner Arbeit, welcher hauptsächlich eine einführende Funktion erfüllen will, und zwar durch eine philosophie- und theologiegeschichtliche Einordnung seines Ansatzes. Zusammenfassend kann gesagt werden, daß aus den Analysen in diesem ersten Teil sich folgende Punkte herausgestellt haben: 1. Pannenberg vertritt nicht eine anthropomorphe, sondern in Einklang mit dem Deutschen Idealismus eine anthropologisierende Gottesvorstellung (1. Kap.). 2. Er verbindet den Gottesgedanken mit dem Wahrheitsideal in Philosophie und Wissenschaft und sieht die Forderungen der modernen Wissenschaftstheorie, besonders die nach empirischer Verifizierung, als unumgänglich an. Das Göttliche wird von ihm aber nicht nur als unentbehrliches Ideal und insofern als bloße transzendentale Kategorie, sondern im Gegensatz zu dem, durch das Bewußtsein des Endlichen durchdrungenen Geist der modernen Philosophie und Wissenschaftstheorie als jetzt zwar nur teilhaft und vorläufig, aber als am Ende, falls das Ende geschieht, völlig und endgültig verifizierbaren Gedanken (2. Kap.). 3. Aus erkenntnistheoretischen und allgemein ontologischen wie auch aus direkt theologischen Grün-

den lehnt er einerseits den Vertikalismus K. Barths ab, andererseits das existenzial abstrahierende Verfahren R. Bultmanns und seiner Schüler, an dessen Zügen auch die Begründung des Glaubens durch andere eher supranaturalistisch denkende heutige Autoren teilnimmt, und vertritt einen umfassenden, überlieferungsgeschichtlich verfahrenden Ansatz (3. Kap.). In den folgenden zwei Teilen werde ich mich eingehender jeweils mit Pannenbergs Gottesbegriff und dessen Verifizierung auseinandersetzen.

II. TEIL
Die Bestimmung des Gottesbegriffs

Indem Gott als das alles überhaupt allein Bestimmende aufzufassen ist, verbietet die Bestimmung des Gottesbegriffs jede Abstraktion und Begrenzung. Wie gesehen, wird dieser Sachverhalt von Pannenberg nachdrücklich hervorgehoben, und zwar in ausdrücklichem Gegensatz zu den Supranaturalismen jeder Zeit und zu der dem lutherischen Protestantismus im allgemeinen eignenden, heute besonders im Zeichen der Existenzialinterpretation innerhalb und außerhalb der Bultmann-Schule erscheinenden Konzentration auf die religiöse Innerlichkeit. Insofern ist bei Pannenberg eine abstrahierende Auffassung Gottes unmöglich. Bei der Gottesfrage geht es nach ihm also immer um das Ganze, konkret um die das Ganze zuletzt bestimmende Wirklichkeit. Diese Frage ist eine typisch menschliche Frage; daher werden wir uns zuerst mit der anthropologischen Basis der Gottesfrage beschäftigen (4. Kap.). Ein Grundanliegen des Denkens Pannenbergs besteht darin, die Gottesfrage von der Einengung auf einen angeblich besonderen, vom Allgemein-Profanen getrennten religiösen Bereich zu befreien und sie innerhalb des allgemeinen philosophischen Rahmens des Wahrheitsproblems zu stellen (5. Kap.). Das Wahre und das Göttliche bilden im Grunde dasselbe Thema; zwischen dem ungeschichtlichen Verständnis des griechischen Denkens und dem geschichtlichen der Bibel angesichts dieses Grundthemas gibt es aber eine Spannung, die das ganze abendländische Denken sowohl im Bereich der Philosophie als auch in dem der Theologie bestimmt hat und die meistens als ein bloßes Nebeneinander von heterogenen Elementen und damit eigentlich ungelöst geblieben ist; Pannenberg versucht eine Verschmelzung beider Verständnisse, bei der das biblische die integrierende Funktion erfüllt (6. Kap.). Die Verallgemeinerung des Gottesgedankens bedeutet jedoch nicht den Verzicht auf den personalen Gott, aber doch den auf die anthropomorphe Gottesvorstellung; Person wird so verstanden, daß sie der Unendlichkeit Gottes nicht widerspricht (7. Kap.). Die Unendlichkeit Gottes verlangt auch die denkerische Aufgabe, die ganze Wirklichkeit und Gott miteinander dialektisch zu verbinden (8. Kap.). Da das Christentum den Anspruch erhebt, es allein stelle die Offenbarung des wahren Gottes dar, soll schließlich die ganze Auffassung von Gott in einer trinitarisch fundierten Christologie zum Vorschein kommen (9. Kap.). Diese Vielfalt von Themen kreist um die eine Wirklichkeit, um die eine Wahrheit, um den einen Gott. Es handelt sich um eine prinzipiell unbeschränkte Intengration von Aspekten, die alle ein wesentlich einheitliches Ineinander bilden wollen. Vor- und Rückgriffe müssen daher immer wieder im Laufe der verschiedenen Kapitel gemacht werden.

4. Kapitel

Die Gottesfrage und die Anthropologie: Das Göttliche als die Bestimmung des Menschen

a) Der Ursprung der Frage nach Gott

Im ersten Teil, ziemlich am Anfang des 2. Kapitels, habe ich auf den Ernst des Faktums des Glaubens an Gott hingewiesen: "Wir finden den Glauben an Gott bei den Menschen aller Epochen und Länder, aller Kulturen und sozialen Schichten". In diesem Kapitel hat sich gezeigt, daß sogar diejenigen, die Gott leidenschaftlich verneinen, auf den Gottesgedanken nicht verzichten können. Dann dürfen wir uns folgende Frage etwa kantischer Art stellen: Wie ist dieses Faktum der Unumgänglichkeit der Gottesfrage möglich? Wie ist es zu erklären? K. Barth (s.o.: S. 36 f.) und R. Bultmann (S. 46 f.) stellen die Gottesfrage als Produkt der Gottesoffnebarung, des Gott offenbarenden Wortes, dar. Ihre Erklärungen, besonders im Falle Bultmanns, sind jedoch nicht frei von Schwankungen. In der Tat geht die Gottesfrage zweifellos der historischen Erscheinung des offenbarenden Wortes voran und erscheint danach auch unabhängig von ihm. Indem das biblische Wort Gott, nach der Ansicht dieser Theologen, als den ganz anderen offenbart, bedeutet es nicht eine Aufhebung der Frage, sondern ganz im Gegenteil ihre Verschärfung. Diesen Sachverhalt wollten Barth und Bultmann eigentlich hervorheben, als sie das offenbarende Wort, die göttliche Antwort, als den Ursprung der Frage darstellten. Innerhalb des Platonismus erscheint Gott als eine angeborene Idee. Diese Auffassung hat weitgehend im Bereich des rationalistischen Denkens gegolten. Man hat manchmal sogar vom Dasein des Gottesgedankens zum Dasein Gottes selbst zurückgeschlossen. Man war der Meinung, daß ein unendlicher Gedanke nur das Erzeugnis des unendlichen Seienden sein kann.

Die Einstellung Pannenbergs ist gegen die zwei eben erwähnten Auffassungen abzugrenzen. Die Gottesoffenbarung könne nur derjenige verstehend empfangen, der die Gottesfrage und insofern den Gottesgedanken bereits in sich selber habe. Die religiöse Bedeutung der Person Jesu sei verständlich nur "für den schon von der Gottesfrage bewegten" Menschen. So behauptet Pannenberg "ein im christlichen Glauben schon vorauszusetzendes, vorgläubiges Gottesbewußtsein" und erklärt die "Frage nach der im christlichen Glauben immer schon vorausgesetzten und dann auch immer schon irgendwie zu Bewußtsein gekommenen Beziehung des Menschen zu Gott" für unumgänglich[1]. "Nur wenn der Mensch, auch außerhalb der christlichen Botschaft, in seinem Menschsein auf die Wirklichkeit Gottes bezogen ist, von der die Botschaft Jesu herkommt, nur dann kann die Gemeinschaft mit Jesus für ihn

das Heil bedeuten. Wenn aber der Mensch auch außerhalb der christlichen Botschaft immer schon auf den Gott bezogen ist, den Jesu Botschaft voraussetzte, dann muß der Mensch auch immer schon irgendwie ein Bewußtsein von dieser sein Menschsein konstituierenden Bezogenheit gehabt haben"[2]. Jeder Mensch trägt also von sich aus die Frage nach Gott, ist in seinem eigenen Wesen Frage nach Gott, und zwar vor der Gottesoffenbarung.

Die "religiöse Anlage des Menschen schlechthin"[3] wird von Pannenberg aber nicht im Sinne der Vorhandenseins einer angeborenen Gottesidee im Menschen verstanden. Einerseits knüpft er an eine Schleiermachersche Auffassung an, derzufolge der allgemeine Gottesgedanke nicht durch eine natürliche, unabhängig von den konkreten historischen Religionen gewonnene Gotteserkenntnis erreicht wird, sondern eine diese Religionen unbedingt voraussetzende Abstraktion aus ihnen darstellt[4]. Nach ihm dokumentiert sich die "religiöse Anlage des Menschen schlechthin" eben in der "Welt der Religionen"[5]. Andererseits teilt Pannenberg den Gedanken Hegels, daß der Mensch nur durch Selbsterhebung vom Endlichen zum Unendlichen im Umgang mit der gegenständlichen Welt zum Gottesbewußtsein komme[6]. Zudem betrachtet er zwar "die religiöse Anlage des Menschen als entscheidend für jede Rechtfertigung eines Redens von Gott" und behauptet folgerichtig, "daß sich am Verständnis des Menschen vor allem Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit solchen Redens entscheiden muß"[7], sieht sie aber als "für sich allein" noch nicht hinreichend angesichts "jeder Rechtfertigung eines Redens von Gott" an[8]. Später, bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Anthropologischem und Kosmologischem oder Historischem, zwischen Gottesfrage und ihrer Antwort, wird dieses Thema genauer dargelegt werden.

b) Die Neuzeit und die Anthropologisierung der Gottesfrage: Die Undurchführbarkeit des kosmologischen Gottesbeweises

Pannenberg ist der Meinung, daß "der theologischen Anthropologie heute der Rang einer Fundamentaltheologie" zufällt[9]. Die Notwendigkeit, die Gottesfrage an die Menschfrage zu binden, beschränkt er aber eigentlich nicht auf heute. Immer wieder behauptet er in seinen Schriften, daß seit Beginn der Neuzeit die Gottesfrage nur in Verbindung mit dem Verständnis vom Menschen gestellt werden, daß Gott seither "nur noch vom Menschen her gedacht werden kann", daß "der Mensch mit seiner Existenzproblematik den Ausgangspunkt des Gottesgedankens" bildet[10]. Diese Anknüpfung der Anthropologisierung der Gottesfrage an den Beginn der Neuzeit bedeutet jedoch nicht, daß die Gottesfrage erst dann anthropologische Züge be-

kommen hätte. Sowohl in den Religionen als auch in den philosophischen Systemen war sie immer anthropologisch motiviert. Der Gottesgedanke stand immer in Verbindung einerseits mit der Neugier des Menschen, die letzte Erklärung der Dinge zu finden, andererseits mit seiner Sehnsucht nach dem Heil, nach der endgültigen Erfüllung.

Die eben angedeuteten anthropologischen Züge des Gottesgedankens finden wir in philosophisch reflektierter Form bereits bei Aristoteles und noch vorher und sogar in viel prägnanterer Form bei Platon. Durch die Hervorhebung des Bezogenseins der ganzen Schöpfung, besonders der menschlichen Seele, auf die göttliche Idee wie auch durch seine Auffassung von der Autarkie des Menschen bei der Erkenntnis des Göttlichen hat Plato die Grundsteine zu der philosophisch reflektierten Anthropologisierung des Gottesgedankens gelegt. Ihm verdanken Theologie und Philosophie die Grundanstöße dazu. Im 1. Kapitel über den "anthropomorphen und den anthropologisierten Gott" habe ich bereits auf die Wirkung des Platonismus in diesem Sinne auf die christliche Theologie, besonders in ihrer ausdrücklich mystischen wie auch in ihrer augustinisch-franziskanischen Richtung, hingewiesen (s.o.: S. 5). Da habe ich die Problematik der Anthropologisierung der Gottesfrage aber fast nur unter dem Aspekt der Auffassung von Gott als dem höchsten Gut und letzten Ziel des Willens des Menschen dargelegt. Auch die andere Seite des Themas, nämlich die Auffassung vom Menschen als dem Ort der Gotteserkenntnis ist in der vorneuzeitlichen Philosophie und Theologie weitgehend vertreten worden. Außer Plato haben auch Augustinus und Nikolaus von Kues eine solche Auffassung befürwortet, um nur die hervorragendsten Vertreter zu nennen.

Da die Behandlung der Gottesfrage bereits vor der Neuzeit durchgehend, sogar außerhalb der direkt platonisch-augustinischen Denklinie, durch anthropologisierende Züge geprägt war, drängt sich die Frage auf, warum Pannenberg die Anthropologisierung der Gottesfrage erst oder mindestens in besonderer Weise auf die Neuzeit bezieht. Seine Meinung in dieser Frage beruht auf folgender Tatsache: In der Antike und Patristik wie auch im Mittelalter hat meistens die Welt als Anknüpfungspunkt und Grund der Gottesbeweise gegolten. Aus der Kontingenz der Welt und aus ihrer Ordnung und Zweckmäßigkeit hat man auf Gott als die erste Ursache der Bewegung und ihr letztes Ziel wie auch als den die Welt ordnenden Verstand zurückgeschlossen. Pannenberg ist der Meinung, daß jeder kosmologische Gottesbeweis seit Beginn der Neuzeit auf Grund der Annahme des Trägheitsprinzips in der Physik undurchführbar geworden ist, daß darum seither nur der Mensch, wenn auch nur durch sein Selbstverständnis in seinem Verhältnis zur Welt, den

Anknüpfungspunkt für die Gotteserkenntnis bilden kann. Sehen wir die Argumentation Pannenbergs: "Dieser Zugang zu Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit" -vom Kosmos her- "ist jedoch seit Beginn der Neuzeit ungangbar geworden: Die neuzeitliche Naturwissenschaft begründete ein Naturverständnis, das der Annahme einer ersten Ursache der Welt nicht mehr bedurfte. Entscheidend dafür war nicht so sehr der Ausschluß der Finalität aus der Naturbetrachtung, als vielmehr die Einführung des Trägheitsprinzips, die die Vorstellung von einer unablässigen Wirksamkeit des ersten Ursprungs alles Geschehens zur Erklärung seiner Fortdauer und damit alles Bestehens überhaupt entbehrlich machte. Basis der Gottesgewißheit wurde nunmehr der Mensch anstelle der Welt. Obwohl man der Annahme einer ersten Ursache der Welt nicht mehr bedurfte, blieb der Gottesgedanke erforderlich zur Begründung des Selbstverständnisses des Menschen in seinem Verhältnis zu seiner Welt"[11].

Die Undurchführbarkeit jedes kosmologischen Gottesbeweises in der Neuzeit und die damit verbundene Notwendigkeit der Anthropologisierung der Gottesfrage werden von Pannenberg nicht nur als logische Forderung angesehen, sondern darüber hinaus als historisches Faktum behauptet. Ich habe den Eindruck, daß diese Meinung eine einseitige Einschätzung der Tatsachen darstellt. Pannenberg selbst stellt fest, daß "Newton und die Deisten Gott als dem Urheber des notwendigen ersten Anstoßes der Planetenbewegung noch eine Stelle im Naturbild sichern wollten"[12]. Zudem wurde damals Gott durch die Vermittlung der Welt meistens nicht als die erste Ursache in der Reihe der bewegenden Ursachen betrachtet, sondern als den die Ganzheit ordnenden Verstand und Gesetzgeber. Die Anwendung der von Galileo Galilei und I. Newton erfundenen mechanisch-mathematischen Methode ließ die Welt immer mehr als Zahl und Struktur erscheinen und veranlaßte zur Vorstellung von Gott als dem unendlich weisen Weltenbaumeister. Auf diesen Zusammenhang weist K. Barth in seinen einführenden Erklärungen über die Theologie des 18. Jahrhunderts in seinem Werk "Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert" hin[13]. Er hebt auch hervor, daß das 18. Jahrhundert "die Vorstellung eines Gegenübers von Gott und Mensch" vertrat. "Die eigentliche Inthronisierung des Spinoza war" -stellt Barth auch fest- "eine Angelegenheit des viel sublimeren Humanismus eben der Goethezeit, nicht des typischen 18. Jahrhunderts. Spinozismus galt diesem vielmehr weithin als gleichbedeutend mit Atheismus"[14]. Ich habe bereits im 1. Kapitel die Tatsache herausgehoben, daß die Rationalisten des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts sich Mensch und Welt als selbständige An-sich-Seiende vorstellten und daß sie die unter ihnen angeblich geltende Übereinstimmung durch die göttliche Vorsehung erklärten. Die Einheit des Ganzen wird dabei in keiner Weise auf die Freiheit des Menschen bezogen, sondern auf

die schöpferische Kraft eines als Gegenüber gedachten Gottes anthropomorpher Art, auf dessen Dasein die Einheit und Ordnung des Ganzen hinweist. Zu diesem Ganzen gehört der Mensch, zwar als ein ganz besonderer Teil, aber nicht als das irgendwie -auch nicht im Namen Gottes- das Ganze als solches Bestimmende, wie der Gedanke der Pluralität autonomer An-sich-Seiender (s.o.: S. 8 f.) und der eines ungeschichtlichen, der menschlichen Erkenntnis vorgegebenen Kosmos nahelegen. Manchmal scheint sogar Pannenberg auf den eben erwähnten Sachverhalt hinzudeuten; er sagt z.B. über die Neuzeit: "Je mehr in der Folge die Selbständigkeit der menschlichen Subjektivität gegenüber der Welt betont wurde, desto mehr bedurfte es zur Erklärung der nun um so merkwürdigeren Fähigkeit dieser Subjektivität zur Übereinstimmung mit der ihr vorgegebenen Welt der Annahme Gottes als des gemeinsamen Ursprungs von Ich und Welt. In klassischer Weise ist dieser Sachverhalt von Leibniz formuliert worden"[15]. Pannenberg scheint hier die nicht-anthopologisierende Prägung dieser doch das Subjekt mit einbeziehenden, aber als Argument eher an die Denkstruktur des "Deus ex machina" beim kosmologischen Gottesbeweis erinnernden Konzeption nicht in Betracht zu ziehen, denn seine Bemerkung befindet sich im Rahmen der Darlegung seiner These der gerade als Gegensatz zum kosmologischen Gottesbeweis aufgefaßten Anthropologisierung des Gottesgedankens seit Beginn der Neuzeit. Der Mensch der Neuzeit kam faktisch nicht durch "das neue, als Unendlichkeit endlicher Dinge und Prozesse in sich geschlossene Weltbild der Physik" zur Meinung, daß ein solches mechanistisches Weltbild "der Hypothese eines Schöpfers nicht mehr bedurfte"[16]. Zwar stimmt, was Pannenberg unter Berufung auf Walter Schulz behauptet, nämlich daß "die neuzeitliche Metaphysik die Subjektivität des Menschen immer nur unter Voraussetzung eines Gottes hat denken können"[17]. Aber es ist ein großer Unterschied, ob der vorausgesetzte Gott der anthropomorphe Gott oder dagegen der anthopologisierte ist.

Wegen der erwähnten Gründe bin ich der Meinung, daß die Anthropologisierung des Gottesgedankens in der von Pannenberg gemeinten Ausschließlichkeit erst in der späten Aufklärungszeit stattgefunden hat, und zwar im beschränkten Bereich des Deutschen Idealismus, wie ich bereits im 1. Kapitel erklärt habe. Zudem konnte die Radikalisierung der Anthropologisierung der Gottesfrage nur durch die Aufhebung oder mindestens die Auflockerung der Auffassung von der Welt als einem in sich geschlossenen und ungeschichtlichen An-sich-Seienden erfolgen, denn nur unter dieser Bedingung konnte die menschliche Subjektivität eigentlich als "Souveränität gegenüber der Welt" erscheinen[18]. Gerade hier steckt ein Grundproblem des Denkens Fichtes und Hegels, das oft Interpretationsschwierigkeiten veranlaßt und Anstoß erregt hat[19]. Auch in der Folgezeit galt die radikale Anthropo-

logisierung des Gottesgedankens nur für konkrete Gruppen. Sowohl die konservative bzw. kirchlich offizielle Theologie als auch der philosophische Theismus blieben beispielsweise radikal davon entfernt, wie Pannenberg selbst festgestellt hat[20]. Hinsichtlich der eher liberalen Theologie dürfen wir wahrscheinlich von einem durchgehenden Dualismus bei ihrer Bestimmung des Gottesbegriffs sprechen, wobei die Akzente natürlich je anders gesetzt werden. Pannenberg klagt oft, wie noch in den folgenden Kapiteln zu sehen ist, über die im Abendland noch bis heute weitgehend geltende theistische Auffassung eines anthropomorph verstandenen persönlichen Gottes.

c) Die Geschichtlichkeit der Wirklichkeit als Grundbedingung der Anthropologisierung der Gottesfrage: Die Inadäquatheit jedes Rückschlußverfahrens

Wie gesehen, läßt Pannenberg die Undurchführbarkeit jedes kosmologischen Gottesbeweises und damit die Notwendigkeit der Anthropologisierung der Gottesfrage auf die Annahme des Trägheitsprinzips stützen[21]. Eigentlich gibt es für ihn aber ein zweites, viel wichtigeres Motiv ganz anderer Art für eine solche Einstellung, nämlich die Geschichtlichkeit der Wirklichkeit als ganzer und damit die der Wahrheit als solcher. Dieses Motiv kann jedoch nicht in Verbindung mit der Neuzeit gebracht werden, mindestens nicht in der Radikalität und Weite, die Pannenberg der Geschichtlichkeit zuschreibt. Zwar wurde in der Neuzeit die Geschichtlichkeit menschlichen Denkens und der vom Menschen hervorgebrachten Kulturwelten mit bislang unbekanntem Eifer untersucht und erkannt, wie es sich z.B. bei der Kritik an den positiven Religionen und an der Tradition im allgemeinen durch die Hervorhebung ihrer Relativität bzw. Geschichtsbedingtheit zeigte[22]. Der Natur und den sich mit ihr beschäftigenden Wissenschaften wurde jedoch notwendige und allgemeine Gültigkeit, d.h. Absolutheit beigemessen. Noch dem kritischen Kant ging es nicht darum, die absolute Wahrheit der Naturwissenschaften zu bezweifeln, sondern darum, ihre doch als unzweifelhaft angenommene Wahrheit zu erklären. So sah er die Newtonschen Gesetze als mit den apriorischen Kategorien unserer Erfahrung übereinstimmend an und maß ihnen notwendige und universelle Geltung bei. K. Popper kritisiert das neuzeitliche Denken in dessen zwei Richtungen, der rationalistischen und der empirischen, weil es von dem Gesichtspunkt ausging, sichere Erkenntnis sei erreichbar durch Ableitung aus letzten Gewißheiten, seien es die Sinneswahrnehmungen oder die Grundwahrheiten der Vernunft[23]. Die göttliche Vorsehung wurde in Philosophie und Theologie als Erklärung und Garantie der unveränderlichen Regelmäßigkeit der Phänomene der Natur angesehen. Die damalige "natürliche" Theologie erhob in ihrer Entgegen-

setzung zu den angeblich Geschichtlichkeit eignenden positiven Religionen Anspruch auf absolute Gültigkeit. Besonders der Mensch des 18. Jahrhunderts fühlte sich vom Gedanken der Absolutheit, des Vollkommenen, des Endgültigen durchdrungen, und zwar in allen seinen sozialen und kulturellen Manifestationen. Politisch war es die Zeit des Absolutismus. Parke und Gärten wurden gemäß den vollkommen harmonischen Formeln der Geometrie angelegt und mit Tempeln und Statuen nach der Art der griechischen Klassik ausgeschmuckt. Auch bei der Architektur und dem Städtebau wurde es versucht, die absoluten Formen der Mathematik zu verwirklichen. Ähnliche Maßstäbe galten bei allen anderen Kunstarten wie Malerei, Musik und Literatur. Sogar die Mode in Kostüm, Haartracht und Umgangsformen war durch den absoluten Formwillen bestimmt. Und schließlich nahmen auch die Theologen -und doch nicht nur die Deisten- am Geist der Zeit teil. Die meisten Theologen erhoben die durch die Vernunft gewonnene, für allgemein gültig gehaltene "natürliche" Religion sowohl in der Gotteslehre als auch in der Moral zum Maßstab für die Wahrheit und Authentizität der Offenbarungsinhalte[24]. Noch Hegel, für dessen Logik die geschichtliche Bewegung so wesentlich zu sein scheint, verfiel dem optimistischen Rausch der Epoche und glaubte, das Absolute erzielt zu haben. Trotz seiner Sympathie für ihn wirft ihm Pannenberg "den Verlust des Zukunftshorizontes" vor, m.a.W. "der Zukunft kein eigenes Wahrheitsrecht mehr zubilligen zu können"[25].

Indem der Mensch der Neuzeit sich selbst als Mikrokosmos, der die Wahrheit der als an-sich-seiend bzw. absolut aufgefaßten gegenständlichen Wirklichkeit in der eigenen Innerlichkeit enthält, verstand und indem er glaubte, durch die autonom-schöpferisch getriebene Mathematik die ganze Wirklichkeit zu ihrer absoluten Form führen zu können, vollzog er zweifellos eine Anthropologisierung des Gottesgedankens, welche immerhin faktisch nicht den anthropomorphen Gott ausschloß[26]. Daher sieht K. Barth in dieser Epoche eine Entsprechung zwischen "Theodizee" und "Anthropodizee"[27]. Aber sowohl die den anthropomorphen Gott faktisch nicht ausschließende Anthropologisierung des Gottesgedankens in der Neuzeit als auch seine einen solchen Gott ausschließende Anthropologisierung bei den Identitätstheorien im Deutschen Idealismus der Spätneuzeit stimmen in einer Sache überein: beide stellen das Göttliche, das Absolute als Daseiendes, als Vorhandenes als Erreichtes dar. Indem Pannenberg hingegen die ganze Wirklichkeit als geschichtlich und damit zusammenhängend das Göttliche als noch nicht vorhanden auffaßt, geschieht die Anthropologisierung der Gottesfrage bei ihm in einer Radikalität, die die Neuzeit noch nicht kannte.

Der Hauptgrund der Notwendigkeit der Anthropologisierung der Gottesfrage be-

steht nach Pannenberg, wie gesagt, in der Tatsache der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit als ganzer. Hierin liegt für ihn auch das wichtigste Motiv, warum jeder kosmologische Gottesbeweis als undurchführbar zu betrachten ist. Eine Trennung zwischen Kultur und Natur lehnt er auf Grund der gegenseitigen Bedingtheit aller Seinsbereiche prinzipiell ab. Über die Frage der Geschichtlichkeit der Natur sagt er: "Es hat den Anschein, daß der letzte Horizont der Naturerkenntnis heute nicht mehr Gesetz und nicht mehr Entwicklung, sondern 'Geschichte der Natur' heißt"[28]. Wenn die Natur weder als Gesetz noch als Entwicklung, sondern als Geschichte, d.h. als Ontologisch-Neues hervorbringender Prozeß aufzufassen ist, dann ist die Wirklichkeit der Natur als ganze noch nicht vorhanden. Dies bedeutet aber, daß die Natur keine angemessene Grundlage für den Erweis Gottes, welcher vom Begriff her die alles überhaupt bestimmende Wirklichkeit ist, bilden kann. Daher lehnt Pannenberg als inadäquat den kosmologischen Gottesbeweis der griechischen Philosophie und das hier angewandte Rückschlußverfahren[29] wie auch die Aufnahme eines solchen Verfahrens sowohl durch die Apologeten innerhalb der christlichen Theologie des 2. Jahrhunderts als auch durch die scholastische und die neuzeitliche Philosophie ab[30]. Solange die Wirklichkeit nicht ihren endgültigen Zustand bzw. ihre Totalität oder Ganzheit erreicht hat, kann sie uns nicht auf angemessene Weise Gott offenbaren, da das Endliche das Unendliche nicht enthalten kann.

Über die herkömmlichen "Beweise für das Dasein Gottes" sagt Pannenberg: "Was sie beweisen, ist allenfalls die Endlichkeit des Menschen und der Welt, nicht das Dasein Gottes, wenn auch der Aufweis der Endlichkeit alles Vorhandenen und der Unselbständigkeit alles Endlichen die Frage nach der Wirklichkeit motivieren und ausdrücklich werden lassen kann, mit der es die Religionen zu tun haben"[31]. Ähnlich behauptet er unter Berufung auf P. Tillich und G. Ebeling: "Man hat mit Recht gesagt, daß dieses Rückschlußverfahren der natürlichen Theologie und ihrer Gottesbeweise nicht so sehr die Wirklichkeit Gottes als vielmehr die Endlichkeit des Menschen und der Welt beweist"[32]. Mit R. Bultmann betrachtet er solche Gottesbeweise als "Verwechslung der Frage mit der Antwort" und mißt ihnen "Bedeutung" bei nur "als Ausarbeitung der Fraglichkeit des Endlichen, die den Menschen über den ganzen Umkreis des Endlichen hinaustreibt", m.a.W. als "Ausarbeitung der Frage selbst"[33].

Die Problematik der Unangemessenheit jedes Rückschlußverfahrens bzw. jeder Ableitung vom Vorhandenen her im Hinblick auf den Beweis des Daseins Gottes hat bei Pannenberg eine Kehrseite: Ein als vorhandenes Wesen gedachter und vom Vorhandenen abgeleiteter Gott ist kein Gott im eigentlichen Sinne, da er das durch das ge-

schichtliche Handeln der Freiheit hervorzubringende Neue nicht integriert und daher nicht als das alles überhaupt Bestimmende darstellbar ist: "Das Vorhandene als Gesamtheit -als selbst vorhandenes System- kann nur die Unwahrheit sein. Das Vorhandene -und in diesem Sinne das Seiende- ist vielmehr als das bestimmt, über das immer noch hinausgefragt und hinausgedacht werden kann. Eben deshalb muß es auch als Lästerung erscheinen, Gott als vorhandenes Seiendes zu denken, als die selbst vorhandene einende Einheit der Welt. Gott wäre so nicht mehr als die alles bestimmende Wirklichkeit gedacht, es sei denn auf Kosten der menschlichen Freiheit"[34]. Das zuletzt angeführte Zitat weist auf eine Verbindung von drei Elementen hin, die für das System Pannenbergs grundlegend ist. Diese Elemente sind die Zukünftigkeit der Wahrheit oder der Wirklichkeit, die Zukünftigkeit des Göttlichen und die menschliche Freiheit, die als erfüllte Freiheit auch als zukünftig gedacht wird. Sie sind nach ihm als sich gegenseitig bedingende Elemente aufzufassen. Jetzt geht es uns um die Notwendigkeit, die Gottesfrage an die menschliche Freiheit zu binden, denn nur diese kann uns wegen der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit auf die Totalität und damit auf die sie bestimmende Wirklichkeit verweisen: "..., wenn Freiheit die Fähigkeit ist, über das Vorhandene hinauszugehen, es zu distanzieren oder zu verändern, dann bedeutet solche Freiheit auch, über einen etwa zur Gesamtheit des Vorhandenen gehörenden Gott hinausgehen zu können... Weil aber der Mensch über einen als vorhandenes Wesen gedachten Gott hinausgehen, ihn distanzieren könnte wie alles bloß Vorhandene, darum wäre schließlich ein solcher Gott gar nicht Gott; denn er wäre nicht mehr als die alles bestimmende Wirklichkeit denkbar, weil er nicht mehr die Freiheit des Menschen, diese vorausgesetzt, bestimmen könnte, sondern von ihr übergegangen würde"[35]. Hier wendet sich Pannenberg gegen die herkömmliche "christliche Gotteslehre", welche nach ihm "in der Tat und in aller Unschuld Gott nach Analogie des Vorhandenen gedacht" hat. Er fährt fort: "Sie hat damit den biblischen Gedanken des allmächtigen göttlichen Geschichtshandelns verbunden und bemühte sich dann vergeblich, die ruinösen Konsequenzen abzubiegen, die sich aus dieser Kombination ergaben"[36]. Hier finden wir wieder die Problematik des Rückschlußverfahrens und des diesem zugrunde liegenden ungeschichtlichen und daher nach Pannenberg unbiblischen und unsachlichen Verständnisses von Gott. Pannenbergs Kritik an der herkömmlichen Gotteslehre konzentriert sich insbesondere auf ihre anthropomorphe Gottesvorstellung, die nach ihm Gott als ein vom Vorhandenen abgeleitetes und daher daran gebundenes Wesen darstellt und die Geschichtlichkeit und Freiheit unmöglich macht. Diese Gottesvorstellung hält er für einen "Ungedanken": "Ein mit Allmacht und Allwissenheit handelndes vorhan-

denes Wesen würde Freiheit unmöglich machen. Aber ein solches Wesen wäre auch nicht Gott, weil es nicht die alles bestimmende Wirklichkeit sein könnte, da zumindest die Wirklichkeit der Freiheit, der Subjektivität des Menschen ihm entzogen bliebe"[37]. Pannenberg sieht also den anthropomorphen und den anthropologisierten, seiner Hinsicht nach erst die menschliche Freiheit ermöglichenden Gott als miteinander unvereinbar an und erklärt: "Hier ist die atheistische Kritik im Recht"[38].

d) Die wesentliche Zusammengehörigkeit des Menschen und des Gottesgedankens: Das Problem des Atheismus in Philosophie und Theologie

Nach dem Dargelegten kann uns die Welt im Sinne der vorhandenen objektiven Wirklichkeit auf Grund ihrer Geschichtlichkeit und ihres Unvollendetseins keinen adäquaten Zugang zum Göttlichen, zum Unendlichen, zu der alles bestimmenden Wirklichkeit anbieten. Das Subjekt, der Mensch,kann zwar nicht für sich allein und von sich aus das Göttliche herbringen. Aber indem der Mensch als solcher auf das Göttliche bezogen und angewiesen ist, trägt er die Frage nach Gott in adäquater Weise in sich, vermittelt mitwirkend die Antwort und kann diese erkennen, wenn sie von Gott her vorhanden sein wird. Der erste Schritt dieses Gedankengangs besteht in dem Erweis, daß der Mensch und der Gottesgedanke wesentlich zusammengehören. Wie gesagt, betrachtet Pannenberg "die religiöse Anlage des Menschen als entscheidend für jede Rechtfertigung eines Redens von Gott". Damit ein Gottesbeweis vom Menschen her "schlüssig" wird, "wahrhaft überführende Kraft hat", sollen Mensch und Gottesgedanke als wesentlich Zusammengehöriges erscheinen, m.a.W. "muß die Erhebung zum Gedanken Gottes als dem menschlichen Geist unumgänglich und notwendig dargetan werden"[39]: "Wenn sich nicht zeigen läßt, daß die religiöse Thematik, die Erhebung über die endlichen Inhalte menschlicher Erfahrung zum Gedanken einer unendlichen, alles Endliche und den Menschen selbst tragenden Wirklichkeit wesentlich und konstitutiv zum Menschsein gehört, so daß man den Menschen nicht zu Gesicht bekommt, solange man von dieser Dimension absieht, -wenn sich das nicht mit hinreichender Gewißheit vertreten läßt, dann sind alle übrigen Gesichtspunkte, mit denen man sich in dieser Sache sonst noch abgeben mag, leere Gedankenspielerei, und das Reden von Gott verliert dann jeden Anspruch auf intellektuelle Ernsthaftigkeit"[40]. Als Bestätigung seiner Position betrachtet Pannenberg unter anderem die angebliche Tatsache, daß "der moderne Atheismus seit Feuerbach durchweg anthropologisch" argumentiert. Unter Berufung auf die marxistische Religionskritik wie auch auf Nietzsche, Freud, Nikolai Hartmann und Jean Paul Sartre erklärt er: "Die eigentlich strittige Fra-

ge ist dabei nicht, ob der Gottesgedanke ein Produkt des menschlichen Geistes ist, sondern ob er ein unwesentliches Produkt des menschlichen Geistes ist, ein Gedanke also, der kein zum Wesen des Menschen gehöriger Bestandteil seines Selbstverständnisses ist. Die Argumentation aller Formen des modernen Atheismus zielt auf den Nachweis, daß der Gottesgedanke in keiner seiner Gestalten ein notwendig zum wachen Vollzug menschlicher Existenz gehöriger Gedanke ist, daß es sich vielmehr bei ihm um den Ausdruck einer vorübergehenden, wenn auch eine lange Periode menschlicher Geschichte beherrschenden Täuschung des Menschen über sein eigenes Wesen handle, um eine Illusion, die sich eben dadurch als Illusion erweisen läßt, daß sie nicht zum menschlichen Wesen als solchem gehört, sondern nur zu einer wenn auch sehr langen Phase seiner Geschichte"[41]. Pannenberg spricht diesen Sachverhalt oft aus[42]. Er faßt die Problematik folgendermaßen zusammen: "Die durch den modernen Atheismus gestellte Kernfrage lautet: Setzt der Mensch im Vollzug seines Daseins eine ihm und allem Endlichen jenseitige, ihn gerade im Akt seiner Freiheit tragende und zur Freiheit erst befähigende Wirklichkeit voraus, auf die sich alles Reden von Gott bezieht? Oder schließt vielmehr die Freiheit des Menschen das Dasein eines Gottes aus, so daß mit Nietzsche, Nicolai Hartmann, Sartre um der Freiheit des Menschen willen das Nichtsein Gottes, nicht dessen Dasein, postuliert werden muß? Dies dürfte die Kernfrage sein, mit der der moderne Atheismus steht und fällt"[43].

Die gerade vorgetragene Darstellung Pannenbergs vom modernen Atheismus scheint meinen Ausführungen im 2. Kapitel über die Unumgänglichkeit der Gottesfrage zu widersprechen. Dort habe ich folgende Meinung vertreten: "Trotz aller Einwände und angeblicher Feststellungen scheint mir die Wirklichkeit gerade nicht auf einen solchen Tod" -nämlich den Tod Gottes- "hinzuweisen, und zwar nicht einmal bei denen, die diesen leidenschaftlich verkünden" (S. 24). Meiner Ansicht nach bedürfen die Behauptungen Pannenbergs über den modernen Atheismus einiger Korrekturen oder mindestens einiger differenzierender Erklärungen. Ein gutes Beispiel seiner Verallgemeinerung bei seiner Vorstellung vom modernen Atheismus bildet folgender, bereits zitierter Satz: "Die Argumentation aller Formen des modernen Atheismus zielt auf den Nachweis, daß der Gottesgedanke in keiner seiner Gestalten ein notwendig zum wachen Vollzug menschlicher Existenz gehöriger Gedanke ist". Im 2. Kapitel habe ich versucht, zu zeigen, daß nicht das Göttliche im allgemeinen, sondern nur bestimmte Gottesvorstellungen und ihre ethischen Implikationen, die vermeintlich der menschlichen Freiheit und Würde widersprechen, von den sog. Atheisten abgelehnt werden. Indem die angeführten Autoren den anthropomorphen Gott verneinen und indem eine solche Verneinung in weiten Bereichen der Theologie mit dem Atheismus gleichgesetzt wird, ist ihre Einord-

nung unter die Atheisten verständlich. Dies sollte jedoch bei Pannenberg nicht geschehen, denn auch er lehnt den anthropomorphen Gott als einen "Ungedanken" ab, ohne jedoch sich für einen Atheisten zu halten.

Für eine sachgemäßere Einschätzung des Atheismus ist noch eine andere Differenzierung nötig. Wie im 2. Kapitel wiederholt angedeutet wurde, muß man zwischen der Notwendigkeit der leitenden Funktion des Gottesgedankens für den "Vollzug menschlicher Existenz" in Denken und Handeln und der Erreichbarkeit der vollen Verwirklichung dieser idealen Kategorie unterscheiden. Selbst beim System Pannenbergs bleibt -trotz der nachdrücklichen Behauptung der Unentbehrlichkeit des Gottesgedankens für das Menschsein- eine solche Erreichbarkeit, von der er eben den eigentlichen Erweis Gottes abhängen läßt, zuerst hypothetisch, fraglich. Feuerbachs Konzentration der Gottesfrage auf die menschlichen Wesenskräfte der Vernunft, des Willens und des Gefühls der Liebe[44] wie auch die von ihm vollzogene Entgegensetzung der Unendlichkeit des Gegenstandes dieser Wesenskräfte zu "den Schranken des individuellen, d.h. wirklichen, leiblichen Menschen"[45] weisen auf die von Pannenberg als Atheismus abgelehnte abstrahierende Psychologisierung des Gottesgedankens hin, welche von jedem Bezug auf die objektive Wirklichkeit absieht und insofern keinen Anspruch auf Wirklichkeit erheben kann. In diesem Sinne ist seine Darstellung von Feuerbach als "Gestalt des vollendeten Atheismus"[46] verständlich. Aber der Hegelianismus von Rechts wie auch von Links übertrifft ähnlich wie Hegel selbst[47] ein solches abstraktes psychologisches Verständnis der Kategorie des Göttlichen, faßt sie "eschatologisch" auf und mißt ihr beim Vollzug der Existenz des Menschen in seinem Verhältnis zur gegenständlichen Welt durch Denken und Handeln eine kritisch-leitende bzw. transzendentale Funktion bei. Dies trifft auch im Falle skeptisch eingestellter Autoren wie M. Horkheimer und Th. W. Adorne zu (s.o.: S. 22 f. und 28 f.). Wie oben gezeigt wurde, gilt das außer für den Hegelianismus auch für den Existenzialismus trotz seiner Hervorhebung des Individuellen und Innerlichen (S. 21 f. und 24-28) wie auch innerhalb des modernen Neopositivismus trotz seiner angeblich antimetaphysischen und antireligiösen Grundeinstellung (S. 23 f. und 29 ff.). Aus logischen und anthropologischen Gründen hat der Mensch immer beim Denken und Handeln das Unendliche, das An-sich-Seiende, das Absolute, die Substanz im Sinne Spinozas, die Kategorie des Göttlichen gesucht, sich dadurch leiten und insofern bestimmen lassen. Weitgehend besteht der ganze erste Teil der "Wissenschaftstheorie und Theologie" Pannenbergs in einer umfassenden Belegung dieses Gedankens. Der von den sog. Atheisten eigentlich verneinte Gott ist nur der in eine supranaturalistische Sphäre projizierte Gott, sei es in anthropomorpher Gestalt oder in

der Vorstellung eines jenseitigen Himmels. Pannenberg selbst bringt die Kritik des neuzeitlichen Atheismus am religiösen Gottesbegriff in Verbindung mit dem Gottesgedanken als "Projektion menschlicher Vorstellungen in einem imaginären Himmel"[48] und als einem anthropomorphen bzw. mit Allmacht und Allwissenheit ausgestatteten vorhandenen Seienden[49]. Und gerade in diesem Kontext gibt Panenberg, wie gesehen, zu: "Hier ist die atheistische Kritik im Recht"[50]. Der Gottesgedanke im Sinne der von Pannenberg akzeptierten Gottesvorstellung -natürlich in ihrer ganz allgemeinen, noch nicht christologisch fundierten Fassung- wird aber sicher nicht von den Atheisten als dem Menschen unwesentlich und geschweige als schädlich dargestellt.

Sogar Theologen, konkret modernen Theologen wie Herbert Braun, Robinson und den Gott-ist-tot-Theologen schreibt Pannenberg "Auflösung des Gottesgedankens", "Preisgabe des Gottesgedankens" zu und bezeichnet sie auf Grund ihrer, nach ihm das Göttliche zerstörenden Reduktionen als "die Erben Barths und Bultmanns"[51]. Er spricht sogar ganz im allgemeinen von den "gegenwärtigen Tendenzen zur Auflösung und Ausscheidung des Gottesgedankens in der evangelischen Theologie"[52]. An einer anderen Stelle erwähnt er gleichfalls, wenn hier auch nur in Bezug auf die Theologie in der Zeit Hegels, das "Aufkommen eines christlichen Atheismus in der Theologie" und "die Bereitschaft der Theologie, den Inhalt der Religion aufzugeben"[53]. Auch diese Behauptungen Pannenbergs über die Theologen bedürfen meiner Meinung nach differenzierender Erklärungen. Diese Theologen wollen nicht den wahren Gott verneinen, sondern nur einen Gott, der nach ihrer Hinsicht kein Gott ist[54]. Hier wird meistens der anthropomorphe Gott der herkömmlichen Theologie gemeint, so daß in diesem Punkt die atheistische Kritik am Gottesgedanken und diese Theologen übereinstimmen. Auf diese Übereinstimmung weist Pannenberg selbst hin, wenn er über die Vorstellung von Gott als Person schreibt: "Dieser personale Charakter des Redens von Gott ist - auch von Theologen - oft als lästig empfunden worden, weil den Gottesgedanken als von Natur aus anthropomorph zu deskriditieren schien"[55]. Nur zwei Seiten vorher behauptet er in einem ähnlichen Kontext: "In diesem Sinne ist Bultmanns Feststellung richtig, daß Gott nicht als Objekt gedacht werden könne, nämlich nicht als vorhanden so wie anderes Seiendes vorhanden ist, Gott wäre dann schon nicht mehr als 'Gott' gedacht".

Barth und Bultmann wie auch den anderen Theologen geht es grundsätzlich um die Bestimmung des echt Göttlichen. Gerade deshalb argumentieren sie vom Gottesbegriff her, wenn sie versuchen, den Offenbarungsort des Göttlichen festzulegen[56].

Der von den modernen Theologen proklamierte Tod Gottes oder Atheismus will sich nur auf falsche Gottesbilder, auf Götzen beziehen, aber nicht auf das echt Göttliche. Eben hinsichtlich der uns jetzt beschäftigenden Frage der wesentlichen Zusammengehörigkeit des Gottesgedankens und des Menschseins herrscht in der modernen Theologie durchgehende Übereinstimmung. Das gilt trotz ihres radikalen Offenbarungsglaubens und ihres empörten Protestes gegen die anthropologisierende Prägung der Theologie des 19. Jahrhunderts auch für die dialektische Theologie "mit Ausnahme der mittleren Periode Barths", wie Pannenberg selbst feststellt[57]. Um zu verstehen, warum er der gegenwärtigen protestantischen Theologie die Tendenz zur "Auflösung", "Ausscheidung" oder "Preisgabe des Gottesgedankens" wie auch "Atheismus" vorwirft, ist in Betracht zu ziehen, in welchem Kontext diese Vorwürfe gemacht werden. An einer Stelle bezieht sich Pannenberg auf die "Ablehnung 'natürlicher' Theologie" zugunsten "einer exklusiv offenbarungstheologischen Position"[58], an anderer auf die Rückführung des Religiösen auf "die bloße Subjektivität des frommen Gefühls" bzw. auf den "Rückzug in die fromme Innerlichkeit"[59]. Dies bedeutet, daß seine Vorwürfe eigentlich nicht direkt mit der Frage nach Gott bei diesen Theologen zu tun haben, im Sinne, daß diese die Notwendigkeit des Gottesgedankens und sogar das Dasein Gottes verneinen möchten. Die Vorwürfe Pannenbergs beziehen sich auf die Unzulänglichkeit ihrer Antworten auf die Gottesfrage, und zwar wegen der supranaturalistischen Einengung ihrer Antwort, sei es im Rahmen des vertikalen Offenbarungspositivismus oder in der Form des Rückzugs in die angeblich religiöse Innerlichkeit des Gläubigen. Unzulänglichkeit und Einengung bedeuten für Pannenberg Zerstörung des Göttlichen, Verneinung der alles überhaupt bestimmenden Wirklichkeit, Aufgeben der religiösen Thematik, Atheismus. Indem Frage und Antwort einander entsprechen müssen, kann die Unzulänglichkeit der Antwort doch als Uneigentlichkeit der Frage aufgefaßt werden. An eine solche Unzulänglichkeit und Uneigentlichkeit haben die von ihm kritisierten Theologen aber nicht gedacht oder besser sie bewußt zurückgewiesen, wie z.B. ihre ausdrückliche Ablehnung des objektivierenden Denkens ganz deutlich zeigt.

e) Die Anthropologie und die moderne Theologie

Pannenberg gibt zwar zu, daß die gegenwärtige Theologie an die Anthropologie anknüpft, und zwar durch die Annahme der "These vom Fragecharakter des menschlichen Daseins". Er fügt jedoch hinzu: "Aber diese Formel ist allzu metaphorisch, und außer bei E. Brunner und Tillich bleibt auch oft zweifelhaft, ob es sich um eine Argumentation mit der phänomenalen Struktur des menschlichen Daseins

handelt oder wiederum nur um eine theologische Behauptung"[60]. Auf die Behandlung der Anthropologie von oben, d.h. vom biblischen Wort her bei Barth habe ich bereits hingewiesen[61]. Tillich setzt unten, bei der existenziellen Situation ein, aus der die theologische Frage entsteht. Daher hält er den Existenzialismus für einen "natürlichen Bundesgenossen des Christentums" und fordert, die Bibel "mit Augen" zu lesen, "die durch die existenzialistischen Analysen geöffnet sind"[62]. Eigentlich befürwortet er eine gegenseitige Bedingtheit des Unten und des Oben bzw. eine Wechselbeziehung zwischen existenzieller Frage und theologischer Antwort, aus der eben seine "Methode der Korrelation" entspringt[63]. Eine solche Wechselbeziehung wird auch von Pannenberg als allgemeines Prinzip vertreten, wie noch zu sehen ist. Tillich sieht in jeder Sinnfrage eine Verwiesenheit auf das Unendliche: "In allen vorläufigen Anliegen ist ein letztes Anliegen gegenwärtig und heiligt es"[64]. Pannenberg stimmt Tillichs Verarbeitung der anthropologischen Basis der Theologie zu, findet sie aber ergänzungsbedürftig. "Tillichs These des unbedingten Anliegens, das jeden Menschen bewege", hält er für "plausibel". Sie "bildet aber" -seiner Meinung nach- "eine zu schmale Basis, und die Entfaltung dieses Gedankens ist bei Tillich durch eine zu wenig reflektierte philosophische Sprache, die Terminologie von Essenz und Existenz, belastet". Die Analysen des geistigen Lebens im dritten Band der Systematischen Theologie betrachtet er als weiterführend. Aber auch diese findet er als ergänzungsbedürftig: "Sie müßten vertieft werden durch ausdrückliche Berücksichtigung der hier einschlägigen anthropologischen Disziplinen"[65].

Die Kritik Pannenbergs an der Art, wie die Theologen die Anthropologie behandeln, läßt sich auf den Vorwurf der Unzulänglichkeit, sei es wegen ihrer Apriorität oder auf Grund ihrer Allgemeinheit, zurückführen[66]. Damit die theologische Anthropologie ihrer fundamentalen Aufgabe gerecht sein kann, ist es nach ihm "unerläßlich, daß die verschiedenen Disziplinen empirisch orientierter Anthropologie - Humanbiologie, Soziologie, Psychologie - mit ihren Methoden und ihrer Problematik umfassend berücksichtigt werden"[67]. Weder Vertikalität noch Apriorität noch Abstraktion, sondern umfassende wissenschaftliche Empirie soll also einer angemessenen Behandlung der Anthropologie in der Theologie eignen. Daher greift Pannenberg nach der modernen allgemeinen Anthropologie.Hier entscheidet sich die Grundfrage, ob der Mensch der geeignete Ansatz- oder Anknüpfungspunkt für die Gottesfrage ist oder nicht. Daher schreibt Pannenberg der theologischen Anthropologie den "Rang einer Fundamentaltheologie" zu[68]. Hier soll die Korrelation zwischen Menschsein und Gottesgedanken in Erscheinung treten. Natürlich geht es dabei nicht um eine positive Identität, sondern um die negative Korrelation von

Frage und Antwort bzw. von Mangel und Erfüllung, um eine Korrelation, bei der der Mensch als Frage nach Gott, der alles überhaupt bestimmenden und daher unendlichen Wirklichkeit, a.g. als Verwiesenheit auf "eine alles Endliche übersteigende und tragende und in diesem Sinne göttliche Wirklichkeit" erscheinen soll[69]. Die Fundamentalität dieses Sachverhalts zeigt sich am folgenden Gedankengang, der, wie gesehen, im Zusammenhang mit der aus der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit sich ergebenden Undurchführbarkeit jedes kosmologischen Gottesbeweises steht: Ein Gottesbeweis "ist nur schlüssig für den Menschen, der nach einem aus sich selbst Seienden als letzten Grund alles Wirklichen fragt"[70], m.a.W. der Mensch kann nur dann offen für die Wahrnehmung der göttlichen Antwort bleiben, wenn er sich selbst als Frage nach Gott auffaßt. Konkret versteht Pannenberg die von der modernen Anthropologie herausgehobene "Weltoffenheit" des Menschen "als Ausdruck der Angewiesenheit des Menschen auf eine alles Vorhandene und alles Endliche überhaupt übersteigende unendliche Wirklichkeit..., von der her allein die menschliche Selbsttranszendenz diejenige Erfüllung und Ganzheit erwarten kann, auf die sie in ihrer Weltoffenheit angelegt ist"[71]. Im folgenden möchte ich das innerhalb der theologischen Anthropologie grundlegende Thema der wesentlichen Zusammengehörigkeit des Menschseins und des Gottesgedankens bei Pannenberg genauer darlegen.

f) Die Weltoffenheit als typisch menschliche Eigenschaft

Auf die anthropologische Grundlage der Theologie weist Pannenberg immer wieder in seinen Schriften hin. Eingehender beschäftigt er sich in seinem Werk "Was ist der Mensch?" (1962) mit diesem Thema. Hier knüpft er ausdrücklich an die phänomenologischen Analysen der modernen Anthropologie an und hebt die weltoffene bzw. exzentrische Struktur des Menschen hervor, die diesen zum Fragen über jede vorfindliche Gestaltung der Welt oder Kultur, über Welt und Tod, über jede mögliche Grenze hinaus drängt und ihn so in die Perspektive des Unendlichen bzw. des Göttlichen als sein, ihm noch abwesendes eigentliches Ziel, d.h. als seine echte Bestimmung, Eigentlichkeit, Erfüllung oder Identität stellt. Die anthropologische Grundbegrifflichkeit Pannenbergs kann zu Mißverständnissen führen, weil sie zwei verschiedene, sogar entgegengesetzte, wenn auch wesentlich miteinander verbundene Richtungen hat. Das erste Kapitel des Werkes "Was ist der Mensch?" trägt den Titel "Weltoffenheit und Gottoffenheit", wobei die Weltoffenheit[72] als Offenheit von der vorhandenen Welt, die Gottoffenheit hingegen als Offenheit für eine neue, göttlich gestaltete Wirklichkeit aufzufassen ist.

Um die religiöse Anlage des Menschen besser herauszuheben, soll ein Vergleich

zwischen Mensch und Tier zustande gebracht werden. Das Tier befindet sich in seinem Verhalten "auf eine erblich festgelegte, arttypische Umwelt beschränkt", ist "umweltgebunden"[73]. Zudem lebt es mittels seiner Instinkte in natürlicher "Vertrautheit mit der Umgebung"[74]. Auf Grund der fixierten Beschränktheit des Verhaltens der Tiere können wir den Schluß ziehen: "Tiere kennen nur ihre angeborene Umwelt"[75]. Die zu dieser Umwelt gehörenden Dinge erscheinen als "automatisch wirkende Auslöser von Triebzwängen"[76], mit denen das Tier sich identifiziert; die nicht dazu gehörenden Dinge scheint es hingegen völlig zu verkennen. Im Gegensatz zum Verhalten der Tiere zeigt sich "die von der Neuzeit entdeckte eigentümliche Freiheit des Menschen, über alle vorfindliche Regelung seines Daseins hinauszufragen und hinwegzuschreiten, seine 'Weltoffenheit'"[77]. "Der Mensch ist nicht umweltgebunden, sondern weltoffen"[78]. Dies kommt bereits in "der menschlichen Leiblichkeit" zum Vorschein: sie ist bei der Geburt "kaum spezialisiert" durch Instinkte , ist "vielseitig", "unfertig", "bildsam", "unbestimmt", "offen"[79].Durch die weitgehende "Triebfreiheit" des Menschen sind ihm die Dinge "gerade nicht, wie Heidegger gemeint hat, ursprünglich zuhanden. Erst nachträglich, indem er sich eine Kulturwelt, eine künstliche Welt, aufbaut, macht der Mensch sich seine Umgebung so zurecht, daß sie ihm zuhanden wird"[80]. Die "Fremdheit", die "Distanz", mit der der Mensch die Dinge erfährt, befähigt ihn dazu, sie "als etwas für sich", als selbständige "Gegenstände", und damit "viele Seiten, viele Eigenschaften an ihnen, viele Möglichkeiten" wahrzunehmen[81]. Dieses Phänomen bildet die eigentümliche "Sachlichkeit, die der Mensch den ihn umgebenden Dingen entgegenbringt. Sie sind ihm... selbständige Gegenstände, die um ihrer selbst willen Interesse verdienen und wecken"[82]. Durch die Sprache, die ein eigentümlich menschliches Phänomen darstellt, drückt der Mensch "die Abfolge der Wörter als eine von der Sache selbst her gebotene Reihenfolge" aus, "die Bewegung der Sache selbst", "die Dynamik der Wirklichkeit in ihrer Sachlichkeit, ihrer Objektivität, als vom Redenden unabhängiges Geschehen", "einen Sachverhalt ohne Rücksicht auf die Situation des Redenden", "den Zusammenhang des Verschiedenen in der Wirklichkeit"[83]. Diese spezifisch menschliche Fähigkeit, "die Dinge so, wie sie von sich aus sind, zu schauen", läßt den Menschen "das Zukünftige in seiner Verschiedenheit von der Gegenwart als noch Ausstehendes gelten"; alle "anderen Wesen leben ganz in der Gegenwart"[84]. "Anscheinend läßt nur der Mensch in seiner Erfahrung den Dingen ihren eigenen Raum, und nur der Mensch vermag sie auch in zeitlichem Abstand von sich, als vergangen oder als zukünftig, zu erfassen. Aber gerade dadurch, daß er in seiner Weltoffenheit den Dingen Raum und Zeit läßt, gewinnt er selbst Raum und Zeit. Eben der Raum,

den er den Dingen läßt, wird sein eigener Lebensraum, der Bereich seines verfügenden Handelns. Und durch die Zeit, die er den Dingen zumißt, berechnet er Vergangenes und Künftiges. So ist der Mensch im Gegenüber der erfahrenen Wirklichkeit doch immer schon bei sich selbst"[85].

Das letzte Zitat Pannenbergs weist auf das Ineinander von Subjekt und Objekt hin. Auf Grund der angedeuteten anthropologischen Motive möchte er die oft in der wissenschaftstheoretischen Diskussion vorkommende "falsche Alternative vermeiden zwischen dem mit Recht in Zweifel gezogenen Wissenschaftsideal restloser Objektivität (als vollständigem Absehen von allem Subjektiven), das noch nicht einmal in den Naturwissenschaften und in der Mathematik erreichbar ist, und der Illusion eines überhaupt nicht objektivierenden Redens, das ebensowenig erreichbar sein dürfte"[86]. "Erst von der Welt her erfährt der Mensch sich selbst, indem er seinen eigenen Leib in bestimmten Zusammenhängen mit den anderen Dingen vorfindet. Darum ist die Erforschung der Welt der Weg, den der Mensch einschlagen muß, um seine Bedürfnisse kennenzulernen und um sich darüber klarzuwerden, worauf er selbst eigentlich hinaus will. Nur auf dem Umweg über die Welterfahrung vermag er seine zunächst richtungslosen Antriebe zu orientieren, legt er sich Interessen und Bedürfnisse zu. Und mit forschreitender Erfahrung werden die Bedürfnisse selbst verwandelt. Nur auf diesem mühevollen Weg kann der Mensch versuchen, Klarheit über sich selbst zu gewinnen"[87].

Der Mensch befindet sich im Umgang mit der Welt auf der Suche nach seiner Identität. Die Weltoffenheit ist eben der Ausdruck dessen, daß er sie noch nicht gefunden hat. Der Mensch findet "keine dauernde Ruhe", "keine endgültige Befriedigung"; seine "Antriebe" finden keine Ziele, "die ihnen ganz Genüge tun". Daher fragt und sucht der Mensch "über die Welt hinaus", "über jedes mögliche Weltbild hinaus", "über die vorhandene wie über jede noch zu gestaltende" Kultur hinaus: "Der Mensch ist ganz und gar ins Offene gewiesen", besitzt ein Streben "ins Offene", "ins Unbestimmte", ohne Ziel[88]. Die "radikale Offenheit" des Menschen nötigt ihn, "neben der materiellen Kultur immer auch eine Geisteskultur auszubilden. Die Bedürfnisse des Menschen gehen eben immer hinaus über alles, was er zu ihrer Befriedigung planen und ersinnen kann. Die Bedürfnisse, die durch materielle Produkte nicht zu befriedigen sind, gewinnen eben dadurch den Charakter geistiger Bedürfnisse, deren Unendlichkeit durch Gebilde der Phantasie in Worten und Tönen, in Zeichnung und Farbe, in Stein und Erz vorgestellt wird. Die Geisteskultur hat es daher immer mit der unendlichen Bestimmung des Menschen zu tun, vor allem in Kunst und Religion, aber auch in den Ideen des

Rechtes und der Sittlichkeit"[89]. "Es gehört zum Menschen, über den Tod hinaus zu hoffen, so wie es zum Menschen gehört, um den eigenen Tod zu wissen. Die Weltoffenheit, die den Menschen zwingt, seine Bestimmung erst noch zu suchen, während die Tiere die ihrige fraglos ausleben, sie zwingt ihn auch, die Frage nach sich selbst über den Tod hinaus vorzutreiben. Denn die Frage der Menschen nach ihrer Bestimmung findet in diesem Leben keine abschließende Antwort, sondern bleibt im Ganzen jeder Lebensgestalt offen"[90].

Die radikale Offenheit des Menschen, die ihn "über jedes mögliche Weltbild", über jede materielle und geistige Kultur und schließlich über den Tod hinaus zu fragen und zu suchen drängt, bedeutet für Pannenberg sicherlich nicht, daß die den Menschen völlig erfüllende Bestimmung sich in einer von der Welt entfernten supranaturalistischen Sphäre befinde. Wie gesehen, kann man nach ihm Selbst- und Welterkenntnis nicht voneinander trennen. Zudem verurteilt er ausdrücklich sowohl die Interpretationen der urchristlichen eschatologischen Hoffnung als auch die theologischen Ansätze, die der vorfindlichen Welt die eschatologische Zukunft entgegensetzen[91]. Pannenberg benutzt oft das Wort "Welt" als Chiffre für das Vorfindliche, d.h. für das Vorläufige oder Endliche[92]. Mit Welt und Kultur will er in den angeführten Zitaten zweifellos nur die vorläufigen und insofern endlichen Gestaltungen der Welt bezeichnen. Sie können eben auf Grund ihrer Vorläufigkeit, Endlichkeit, nicht als die den Menschen völlig erfüllende eigentliche Bestimmung dargestellt werden. Es handelt sich also dabei nicht um die Offenheit gegenüber der Welt schlechthin, sondern um die gegenüber ihren unvollkommenen Gestaltungen, obwohl Pannenberg verabsolutierende Ausdrücke verwendet.

g) Die Gottoffenheit als Ausdruck der wesenhaften Angewiesenheit des Menschen auf Gott

Bis jetzt habe ich nur von der "Weltoffenheit" gesprochen. Aber es ist nicht selbstverständlich, daß Offenheit von der Welt Offenheit für Gott, "Gottoffenheit", bedeutet. A. Gehlen faßt den Menschen auf Grund seiner "Weltoffenheit" einfach als "handelndes Wesen" auf[93], das "seine Lebenschancen eigentätig sich verschaffen" muß[94], und sieht im Einklang mit der Willensmetaphysik Nietzsches im Wollen "das Urphänomen Mensch selbst"[95]. Pannenberg stellt sich direkt die Frage: "Wofür ist der Mensch da eigentlich offen?"[96]. In Ausdrücklicher Auseinandersetzung mit Gehlen äußert er die Meinung: "in seiner Weltoffenheit ist der Mensch nicht nur schöpferisch frei zu immer neuen Gestaltungen und Hervorbrin-

gungen, sondern angewiesen auf einen ihn samt seiner Welt tragenden Grund, und zwar auf einen ihn tragenden Grund, der mit nichts in der Welt Vorfindlichem identisch ist"[97]. Da er dieser Problematik entscheidende Bedeutung beimißt, fährt er in einem neuen Abschnitt unmittelbar darauf fort: "Ob die charakteristische Offenheit menschlichen Verhaltens einen solchenden tragenden Grund voraussetzt, der vom ganzen Bereich des Vorfindlichen (also von der Welt) verschieden, weil gerade in der über alles Vorfindliche hinausfragenden Offenheit des Menschen erfragt ist, oder ob diese Offenheit nur Ausdruck der selbstschöpferischen Kraft des Menschen selbst als 'handelndes Wesen' ist, das dürfte das Kernproblem sein, das in dem modernen Gedanken der 'Weltoffenheit' oder Selbsttranszendenz des Menschen steckt". Für Pannenberg entscheidet sich hier, ob der Mensch in seiner anthropologischen Struktur wirklich Frage nach Gott, d.h. Offenheit für die göttliche Antwort und damit der eigentliche Anknüpfungspunkt für die Behandlung der Gottesfrage ist oder nicht.

Die "keine Grenzen" kennende, "chronische Bedürftigkeit" des Menschen, seine "unendliche Angewiesenheit" setzt nach Pannenberg "ein Gegenüber jenseits aller Welterfahrung" voraus, m.a.W. "ein entsprechend unendliches, nicht endliches, jenseitiges Gegenüber", "ein über alles Endliche hinweg ihm zugewandtes Gegenüber", "ein unbekanntes Gegenüber", nämlich "Gott"[98]. So wird "in jedem Lebensvollzug" des Menschen das Göttliche vorausgesetzt. "Damit ist freilich kein theoretischer Beweis für die Existenz Gottes geführt"[99], denn Gott wird dabei nur als das Erfragte, das Ersehnte, das Gesuchte gesetzt. Hier bekommt das Göttliche also zuerst nur transzendentale Wirklichkeit. In diesem begrifflichen Rahmen interpretiert Pannenberg die "biblische Schöpfungsgeschichte", die "den Menschen zum Herrn der Welt", "zum Herrscher im Auftrag Gottes" und nicht im eigenen Namen erklärt hat[100]. Nach ihm wird dabei gemeint, daß der Mensch nicht eine anthropozentrische Anlage hat, sondern für das Göttliche, für die Gottebenbildlichkeit bestimmt ist. Zu ähnlichen Gedanken führen auch seine Analysen über die Phantasie. Die doch "schöpferische Tätigkeit" der Phantasie hat zugleich "einen passiven Zug": "Echte Einfälle kann man nicht hervorrufen. Durch diese Passivität ist das Phantasieleben der Aktivität des logischen Denkens entgegengesetzt. Die Phantasie ist nicht von sich aus folgerichtig, sondern sie äußert sich in einer lockeren Folge von Einfällen, die der phantasierende Mensch mehr empfängt als hervorbringt. Aber woher kommen die Einfälle? Man wird vermuten dürfen, daß die Phantasie es in besonderer Weise mit der unendlichen Offenheit des Menschen zu tun hat. Das bedeutet aber: Durch die Phantasie empfängt der Mensch sich in seiner Innerlichkeit von Gott"[101]. Bei den Ausführungen Pan-

nenbergs über das Vertrauen kommt der Gedanke des Bedingtseins der Weltoffenheit durch die Gottoffenheit noch deutlicher zum Ausdruck: Der Mensch sei eben auf Grund seiner Bestimmung für das Unendliche frei vom Endlichen, das immer wieder und immer anders in der vertrauensvollen Suche nach dem Unendlichen und insofern in dessen Namen oder Auftrag kreativ hergestellt werde. "Ein solches Verfügen über die Welt" - Pannenberg bezieht sich ausdrücklich auf ein "Verfügen über die endlichen Dinge der Welt" - "gehört zur Bestimmung des Menschen, ein Verfügen, das sein Recht und seinen Zweck nicht in sich selber hat, sondern mit dem unendlichen Vertrauen auf Gott zusammenhängt, ja aus ihm erwächst. Gerade indem der Mensch zum Vertrauen auf den unendlichen Gott bestimmt ist, wird er ja dazu aufgerufen, über jede endliche Situation und Umgebung hinauszugehen, und solches Hinausgehen ist die Voraussetzung dafür, daß man über die Welt verfügen kann. Nur über das, wovon man innerlich unabhängig ist, läßt sich verfügen... Aber die Ermächtigung zur Verfügung über die Welt hat ihren Ursprung nun eben nicht im Menschen selbst, sondern im Vertrauen auf den unendlichen Gott, durch das der Mensch sich über die Schranken seiner Endlichkeit hinausschwingt... Das unendliche Vertrauen eröffnet den Horizont, der den Menschen diejenigen Einfälle zufallen läßt, die ihn zu einer sinnvollen Beherrschung der endlichen Dinge befähigen, zur Verwaltung der Welt im Namen Gottes". Daher kann "die Verfügung über die Welt" nicht "im eigenen Namen des Menschen" erfolgen; das "Leben" soll - im Vertrauen auf "den unbekannten, unendlichen Ursprung" - "als Geschenk" hingenommen werden[103]. Wir sind also offen, "innerlich unabhängig" von den endlichen Gestaltungen der Welt, verfügen über sie[104], weil wir auf das Unendliche bestimmt sind, das Unendliche, das bei jeder sinnvollen Gestaltung der Welt als ersehntes und gesuchtes Ziel wirkt und insofern immer dabei gegenwärtig ist und vorausgesetzt wird. Gott ist für den Menschen "das Ziel, an dem allein sein Streben Ruhe finden kann und wo seine Bestimmung erfüllt wäre"[105], und daher auch der Ursprung und tragende Grund, auf den das Denken und Handeln bei aller Selbstverwirklichung des Menschen angewiesen ist[106]. Daher sind die Selbstverwirklichung des Menschen und seine sie bestrebende Bildung keine bloß säkulare Angelegenheit; ihr Ziel besteht in der "Gottebenbildlichkeit" und ist deshalb wesentlich mit der religiösen Thematik verbunden, welche das Wissen und Können des Menschen übersteigt[107].

h) Die Freiheit von der Welt für Gott

Der Begriff der Offenheit und der der Freiheit sind im Grunde ein und derselbe Begriff. Daher laufen die anthropologische Problematik der Offenheit und die

philosophische der Freiheit völlig parallel. Der Frage der Freiheit mißt Pannenberg entscheidende Bedeutung für die Theologie bei. Er sagt: "Ich stimme mit T. Rendtorff darin überein, daß 'das Problem der Konstitution von Freiheit' das 'zentrale Problem' der Theologie unter den Bedingungen der Neuzeit ist"[108]. Ähnlich wie die 'Offenheit" je nach der Richtung des Wovon und der des Wofür einen doppelten Sinn hat, so hat auch die "Freiheit" die entsprechenden zwei Richtungen und Bedeutungen. Demgemäß wird die Freiheit einerseits als Freiheit vom Vorhandenen, Endlichen oder Vorläufigen gedacht: als Befreiung "von der Befangenheit im Endlichen"[109], als die Fähigkeit, "über das Vorhandene hinauszugehen, es zu distanzieren oder zu verändern"[110], so daß das Reich der Freiheit des Menschen "die noch nicht realisierten Möglichkeiten sind"[111]. Andererseits wird die Freiheit als Freiheit für die eigene Bestimmung und insofern für das Endgültige verstanden. Die Einheit mit dem Endgültigen selbst wird deshalb auch als Spontaneität, als Freiheit aufgefaßt: "Als Freiheit erfährt man einen Zustand, in welchem man sich in Einklang mit seiner Bestimmung fühlt"[112]. In diesem Verständnis der Freiheit als Manifestation der "Selbstidentität" muß man sie als "nicht vorhanden"[113] wie auch in Einklang mit Hegel als "Absolute Zukunft" bzw. Endgültiges[114] und als "Notwendigkeit" denken[115]. Die bei Pannenberg sehr oft vorkommende Entgegensetzung von Vorhandenem und Freiheit wie auch die entsprechende Identifikation von Zukunft und Freiheit können nicht als absolute Verbindungen verstanden werden, denn sonst wäre schon vom Begriff her absolute Freiheit, volle Selbstidentität oder Erfüllung, weil diese dann nie vorhanden sein könnte, nie möglich, was er sicher nicht vertritt. Seine verabsolutierende Ausdrucksweise kann zu Mißverständnissen über sein Denken führen. Das Vorhandene bedeutet nur dann Negation der absoluten Freiheit, wenn es Chiffre für einen unerfüllten Zustand ist. Nur unter dieser Bedingung muß man von der Zukunft die erfüllte Freiheit erwarten und das Vorhandene mit dem Vorläufigen oder Endlichen gleichsetzen. Gedankengänge mit reinen Zeitbegriffen sind sinnlos, unvollziehbar. Nach Pannenberg sollen Sein und Zeit in ihrer Zusammengehörigkeit gedacht werden.

Wie Welt- und Gottoffenheit nicht voneinander zu trennen sind, so sind auch die Freiheit von der Welt, vom Vorhandenen, und die Freiheit für die Zukunft, für das Göttliche, wesentlich miteinander zu verbinden, wobei das zweite als das Bedingende zu verstehen ist, das erste hingegen als das Bedingte: "die Macht der Zukunft hat ihre Eigentümlichkeit darin, den Menschen aus seinen Bindungen an das Vorhandene zu befreien für seine Zukunft, zu seiner Freiheit"[116]. Der Mensch ist gerade deshalb frei vom Vorhandenen, weil er sich gemäß seinen jetzt

unerfüllten Sehnsüchten, für eine erfüllte Zukunft bestimmt fühlt. So knüpft Pannenberg die Gedanken "der Endlichkeit alles Vorhandenen und der Unselbständigkeit alles Endlichen" an die Frage nach Gott an[117], denn das Vorhandene ist eben auf Grund der Abwesenheit der ersehnten endgültigen Erfüllung endlich, vorläufig, unselbständig, fraglich[118]. Pannenberg geht es aber nicht bloß um die Feststellung der Abwesenheit Gottes im Vorhandenen, sondern auch und vor allem darum, zu zeigen, in welchem Sinne Gott auch im Vorhandenen gegenwärtig ist, denn nur so erscheint Gott als der alles überhaupt Bestimmende. Daher stellt er die Freiheit des Menschen als in ihrem Vollzug durch das Göttliche bestimmt dar.

i) Die Freiheit als göttliches Geschenk

Da das Ich sich in seiner Verbindung mit Welt und Gesellschaft bzw. in seiner Bindung an sie verwirklicht, kann die Freiheit im Sinne sinnvoller oder erfüllter Freiheit nicht einfach als reine "Unverbindlichkeit", als beliebige, "leere, formale Freiheit" aufgefaßt werden[119]. Pannenberg stimmt der Kritik Hegels an der französischen Revolution und Aufklärung zu, welche durch die Emanzipation der Gesellschaft und des Staates von der Religion überhaupt in ein substanzloses und daher verhängnisvolles Konzept von Freiheit geriet[120]. Pannenberg lehnt auch jeden Versuch ab, der die Subjektivität bzw. Freiheit als autonome Selbstkonstitution und damit als unabhängig von einem göttlichen Gegenüber verstehen will. Er stellt fest: "Es ist immer wieder versucht worden, der Frage nach der die subjektive Freiheit selbst konstituierenden und ermächtigenden Wirklichkeit zuvorzukommen durch Insistieren auf der Autonomie des Subjekts. In dieser vom transzendentalen Idealismus eingeschlagenen Richtung hat noch die Existenzphilosophie die Lösung für die Problematik der Subjektivität gesucht"[121]. Er behauptet sogar: "Die Konstitution der Subjektivität, ihre Verwirklichung im Sinne inhaltsvoller Freiheit, bleibt das unerledigte Thema des modernen Denkens"[122]. Innerhalb des transzendentalen Idealismus denkt er sicherlich vor allem an Fichte[123], aber wahrscheinlich auch an Hegel, sofern dieser trotz seiner These der geschichtlichen Vermittlung der konkreten Freiheit durch das christliche Glaubensbewußtsein[124] die Erzielung des Absoluten für eine Sache der Logik des Begriffs hält und sie so als Vermögen des Menschen betrachtet[125]. Innerhalb der Existenzphilosophie bezieht sich Pannenberg insbesondere auf J.-P. Sartre. Er stimmt Sartres Analysen des Menschen als Mangel und als Begierde, Gott zu werden, zu, lehnt aber dessen Auffassung vom Dasein als Selbstentfaltung durch Entscheidungen einer autonom verstandenen Freiheit ab[126].

Er nimmt eine ähnliche Haltung vor dem westeuropäischen neomarxisten E. Bloch ein. Einerseits billigt er Blochs Auffassung vom Menschen als einem zu erfüllenden "Hohlraum, den die Erledigung der Gott-Hypostase hinterläßt", bzw.als einem "noch ungewordenen" Wesen wie auch seine damit verbundene Theorie der ontologischen Priorität der Zukunft[127]. Andererseits sagt er aber: "Bloch verkennt ebenso wie Sartre, daß der Mensch, weil seine Selbsttranszendenz nicht Ausdruck eines zur Selbstentfaltung drängenden Überflusses, sondern eines durch ihn selbst nicht behebaren Mangels ist, die Wirklichkeit, die die Behebung jenes Mangels ermöglicht, voraussetzen muß, wenn anders die transzendierende Grundbewegung seines Daseins irgendeinen Sinn haben soll"[128]. Pannenberg sieht einen inneren Widerspruch in der Auffassung Blochs vom geschichtlichen Prozeß als Entfaltung bereits im Vorhandenen angelegter Möglichkeiten: "Blochs Berufung auf die Potenzen und Latenzen des Prozesses dürfte mit seiner Betonung des Novum im Zkünftigen schwerlich vereinbar sein. Wenn die Zukunft in jenen Potenzen und Latenzen des Prozesses, -in unserm Fall in den Wünschen und Hoffnungen der Menschen,- schon angelegt wäre, dann käme sie nicht mehr mit der Jähe und Unableitbarkeit des Neuen über alles Gewesene und Vorhandene"[129].

Für Pannenberg ist der Gedanke der Konstitution der Subjektivität, der Freiheit, als Selbstsetzung des Ich widersprüchlich, weil "der Mensch im Akt seiner Freiheit immer wieder sich selbst übernimmt". "Im Akt seiner Freiheit ist der Mensch jenseits dessen, was er schon war, d.h. der Ursprung der Freiheit liegt in einem anderen als dem schon zuvor bestehenden Ich". So kommt Pannenberg zum Schluß: "menschliche Freiheit ist nur als zu verdankende"[130]. Da der Mensch sich in Verbindung mit Welt und Gesellschaft verwirklicht und da sein Fragen keine Grenzen kennt, soll das seine Freiheit sinnvoll Erfüllende und sie so zuletzt Konstituierende als das Göttliche im Sinne der zukünftigen, erst die Totalität zur Versöhnung bringenden Wirklichkeit, d.h. als die "Bedeutungstotalität" oder "Bedeutungseinheit des Daseins" dargestellt werden[131]. Daß die erfüllte Freiheit und das sie ermöglichende Göttliche als Zukünftiges, als noch nicht Vorhandenes, zu denken sind, das muß wieder nicht als Schlußfolgerung aus Spekulationen mit Hilfe reiner Zeitbegriffe angesehen werden. Mit der Kategorie des Vorhandenen wird die jetzige, als Mangel erfahrene Lage des Menschen gemeint. Das Vorhandene kann gerade deshalb Abwesenheit Gottes und gleichzeitig Hinweis auf ihn bedeuten, weil die "Brüche und Absurditäten im Vorhandenen" nach "Veränderung auf mögliche Ganzheit hin rufen"[132]. Hier geht es um die auf anthropologischer Basis beruhende negative Vermittlung des Göttlichen durch die Tatsache des unglücklichen Bewußtseins bei der Erfahrung des

Vorhandenen: "Der Dualismus des unglücklichen Bewußtseins, das sich durch seine Endlichkeit vom wahrhaft Wirklichen getrennt glaubt, verfällt der Unwahrheit, weil der Übereinstimmung von Bewußtsein und Wirklichkeit und also die Gegenwart der Wahrheit noch im Bewußtsein ihres Mangels vorausgesetzt ist"[133]. Auf Grund der Tatsache des unglücklichen Bewußtseins behauptet Pannenberg, "daß das Seiende selbst nicht ist, was es ist, d.h. daß es noch nicht in sein eigenes Wesen gekommen ist"[134]. Aber Gott wird dabei nicht bloß negativ, als Abwesendes, als Zukünftiges vermittelt, sondern auch als durch seine Wirkung im Vorhandenen Gegenwärtiges und so als Wirkliches, denn der Mensch sucht und versucht, in seinem freien Handeln, sofern es um sinnvolles Handeln geht, sich vom Endlichen, d.h. vom Nicht-ganz-Erfüllenden zu befreien und die ersehnte versöhnte Totalität zu verwirklichen. So ist Gott, trotz und wegen seiner Zukünftigkeit, im ganzen Prozeß der Tätigkeit der Freiheit als befreiende und als bestimmende Macht gegenwärtig, wirklich. Gott ist "noch nicht vorhanden", bestimmt aber "schon die gegenwärtige Erfahrung" und ist so durch seine Wirkung gegenwärtig, "wirklich"[135]. Daher rühren die bei Pannenberg immer wieder vorkommenden Definitionen von Gott als "Ursprung" und "Grund der Freiheit" wie auch als "Macht der Zukunft"[136]. Pannenberg versteht also im Einklang mit Bloch Gott als das - wenn im Gegensatz zu diesem Autor auch nicht als das Ergebnis der Entfaltung der "Potenzen und Latenzen" des geschichtlichen Prozesses, sondern als das Ende einer durch das Christusgeschehen vermittelten, kontingent laufenden Geschichte zu denkende - zukünftige utopische "Summum bonum" oder "Ens perfectissimum"[137], das uns im Prozeß des Endlichen, fortschreitend, vom Endlichen zu sich selber, dem Ursprung der eigentlichen Freiheit, d.h. der vollen und daher endgültigen Erfüllung der Freiheit, befreit. Darum soll Gott "nicht als erste Wirkursache" gedacht werden, "sondern im Sinne des höchsten Gutes, das als noch Unrealisiertes, also Künftiges, schöpferisch wirkt"[138].

j) Die Zusammengehörigkeit des Anthropologischen und des Kosmologischen

Ziemlich am Anfang dieses Kapitels legte ich Pannenbergs These der Undurchführbarkeit des kosmologischen Gottesbeweises dar. Er betrachtet aber das anthropologische und das kosmologische Argument eigentlich nicht als Alternativen[139]. Zwar gibt es nach ihm "keinen direkten Weg ... von der Naturerkenntnis zur Gotteserkenntnis" wie auch "keine Vergewisserung der Wirklichkeit Gottes..., die an der Problematik des Selbstverständnisses des Menschen vorbei führte"[140]. Aber die Adäquatheit der Menschfrage als Anknüpfungspunkts für die Behandlung der Gottesfrage zeigt sich eben daran, daß der Mensch sich in der Struktur seiner Subjektivität als Verwiesenheit auf die Totalität weiß. Der Mensch verwirklicht sich in der Begegnung mit dem anderen, mit Welt und Gesellschaft[141]. Insofern bejaht Pannenberg "Hegels These, daß die Selbstverwirklichung des endli-

chen Subjekts die Negation seiner natürlichen Besonderheit durch Erhebung zum Allgemeinen und durch Entäußerung an das andere seiner selbst erfordert"[142]. Eine abstrahierende Betrachtungsweise wäre also weder der Mensch- noch der Gottesfrage gerecht. Selbst die Erhebung des Menschen zum Gottesgedanken geschieht nicht abstrakt, in der Art einer unmittelbaren Intuition einer sich in der Innerlichkeit befindenden angeborenen Idee, sondern in den Akten der Freiheit bei ihrem konkreten Umgang mit Mit- und Umwelt. Daher stimmt Pannenberg Herders Auffassung zu, bei der dieser "das Gottesverhältnis des Menschen als vermittelt durch den Prozeß seiner Welterfahrung dachte"[143]. Er behauptet ganz ausdrücklich, und zwar unter Berufung auf Hegel, daß "die religiöse Erhebung des Geistes ja in der Tat von der Erfahrung der Natur und des Endlichen ausgehen muß, um sich von da zum Gedanken Gottes zu erheben"[144]. Pannenberg verwirft eigentlich nicht den kosmologischen Gottesbeweis, sondern interpretiert ihn wie Hegel anthropologisch, nämlich als "Erhebung des Menschen über alles Endliche zum Unendlichen", wobei eine solche Beweisform doch in ihrer "Unangemessenheit", aber auch als "eine sinnvolle Gedankenbewegung" erscheint[145]. Indem das Individuum an die Totalität gebunden ist, muß man an eine "Gemeinsamkeit der menschlichen Bestimmung aller Individuen"[146] denken, die freilich "das Verhältnis des Menschen zur außermenschlichen Natur" mit einbeziehen soll[147]. Dementsprechend denkt Pannenberg auch Gott umfassend als den tragenden Grund der Ganzheit. So spricht er vom "Gedanken einer unendlichen, alles Endliche und den Menschen selbst tragenden Wirklichkeit"[148] und definiert Gott ausdrücklich als "die das Dasein des Menschen und seiner Welt tragende Wirklichkeit", als den "Grund alles Wirklichen oder besser (als) die Macht über alles Wirkliche"[149]. Diese Auffassung von Gott ist mit dem im vorigen Abschnitt erwähnten Begriff Gottes als "Bedeutungstotalität" oder "Bedeutungseinheit des Daseins" gleichzusetzen. Indem der Mensch sich selbst in der Welt verwirklicht und indem Wahrheit überhaupt als die anthropologisch fundierte Übereinstimmung von Subjekt und Objekt bzw. als die Versöhnung zwischen Mensch und Welt zu verstehen ist, ist dem Menschen "die Wahrheit seines eigenen Verhaltens und Denkens" nur unter der Voraussetzung Gottes als des gemeinsamen Schöpfers von Mensch und Welt und so als des Ursprunges und Grundes ihrer Einheit denkbar. Dies bedeutet auch, daß diese umfassend verstandene Wahrheit nur durch die Entdeckung der die Einheit begründenden göttlichen Macht zugänglich sein kann, was den rein persönlichen Weg "irgendeiner existenzieller Grundentscheidung"[150] wie auch den ebenfalls auf die menschliche Subjektivität konzentrierten Weg der auf irgendeine Art Transzendentalismus zurückzuführenden Intersubjektivität im Sinne der Meinungseinheit als prinzipiell unge-

nügend erscheinen läßt. So kommen Anthropologisches, Wahrheitsverständnis und Gottesfrage als unzertrennliche Themen zum Vorschein, und zwar in einer umfassenden, Kosmologisches und Gesellschaftliches mit einbeziehenden Auffassung, wie in den folgenden Kapiteln genauer darzulegen ist.

k) Das Verhältnis zwischen der Frage nach Gott und ihrer Antwort

Das Ineinander des Anthropologischen und des Kosmologischen zeigt sich also in der allgemeinen Tatsache, daß das Selbstverständnis des Menschen nur durch den indirekten Weg der Objektivationen in Welt und Gesellschaft geschieht, und hinsichtlich der Gottesfrage in der Feststellung, daß diese Frage bzw. die Verwiesenheit des Menschen auf das Göttliche erst im Vollzug des Daseins durch die Verwirklichung der Freiheit in ihrem Umgang mit Welt und Gesellschaft erfolgt. Dies bedeutet im Hinblick auf das Göttliche auch ein Ineinander von Frage und Antwort. Ich beziehe mich jetzt nicht nur auf die bereits erörterte negative Vermittlung des Göttlichen im Phänomen des unglücklichen Bewußtseins, sondern auf die religiöse Erfahrung als positive Aufdeckung des Göttlichen. "Es wäre ja" -meint Pannenberg- "eine Abstraktion, sich den Fragenden als noch vor aller Berührung mit der befragten Wirklichkeit vorzustellen. Vielmehr gestaltet sich jedes Fragen erst im Umgang mit der befragten Wirklichkeit. Das gilt besonders auch von der Frage, die der Mensch nicht nur stellt, sondern ist. Indem das Dasein des Menschen von der Frage nach seiner Bestimmung und Erfüllung bewegt wird, ist er schon getragen von der Wirklichkeit, auf die solches Fragen sich richtet. Er steht immer schon in der Erfahrung der Wirklichkeit, um die es ihm in seiner Frage geht"[152]. Wenig später sagt er: "Jedenfalls aber ist alles Entwerfen möglicher Antworten immer schon durch eine Erfahrung der Wirklichkeit, um die es der Frage geht, vermittelt"[153]. Und er kommt zur Schlußfolgerung: "Insofern ist der These Barths zuzustimmen, daß die Fraglichkeit des Menschen erst von der Antwort her aufgedeckt wird"[154]. Wie ziemlich am Anfang dieses Kapitels angedeutet wurde, gilt zwischen dem als Frage anzusehenden allgemeinen Gottesbegriff und den als Antworten zu betrachtenden historischen Religionen ein spannendes Verhältnis gegenseitiger Bedingtheit, denn die Antwort ist nur unter der Voraussetzung des Besitzes eines allgemeinen Gottesbegriffs verstehbar, aber die Bildung dieses Begriffs ist nur durch das Vorhandensein der historischen Religionen erklärbar (s.o.: S. 116 f.). Zudem muß die Explizierung der im Gottesbegriff enthaltenen Bedeutung auf Faktischem beruhen, von ihm ausgehen. Die systematische oder explizierende Arbeit sowohl in der Theologie als auch in der Phi-

losophie setzt unbedingt die konkrete religiöse Erfahrung als ihren Ausgangspunkt voraus, da das konstruktive Denken "nie" die das Göttliche konstituierende "Sinntotalität aus der Subjektivität des Denkens herzuleiten vermag"[155].

Die abstrahierende Feststellung der Präsenz der Gottesfrage in der Innerlichkeit des Menschen kann für sich allein nicht von der Vermutung bloßer Illusion befreien, und zwar auch nicht dann, wenn es sich um eine notwendige Frage handeln würde: "Es könnte ja auch sein, daß der Mensch durch seine Natur selbst auf eine Illusion angelegt ist"[156].Aber indem die Verwiesenheit der Subjektivität auf das Göttliche nur in Verbindung mit der Tätigkeit der Freiheit bei ihrem Umgang mit der gegenständlichen Wirklichkeit zum Bewußtsein kommt, wird das Göttliche paradoxerweise gleichzeitig als Wirklichkeit und Verwiesenheit, als Gegenwärtiges und Zukünftiges, als Antwort und Frage erfahren: "Die göttliche Wirklichkeit, auf die der religiös wache Mensch sich in der Struktur seiner Subjektivität verwiesen findet, begegnet als Wirklichkeit nur im Zusammenhang der Welterfahrung, indem Freiheit im Zusammenhang der geschichtlichen Welt eines Menschen in jeweils bestimmter Weise Ereignis wird und so die göttliche Wirklichkeit, auf die, der Mensch sich in der Struktur seiner Subjektivität angewiesen findet, im Ereignis der Freiheit sich als Macht über den Weltzusammenhang und damit als Wirklichkeit erweist"[157]. Damit sind wir wieder zur Auffassung der jetzigen Wirklichkeit und Gegenwart des Göttlichen trotz seiner Zukünftigkeit. Das Göttliche ist Wirkliches, weil gegenwärtig Wirksames, und Fragliches, weil nur partiell Bewährtes und als Totalität noch Zukünftiges.

1) Leistungen und Grenzen der theologischen Anthropologie

Als Abschluß dieses Kapitels möchte ich die Meinung Pannenbergs über Leistungen und Grenzen der Anthropologie in der Theologie darstellen. Die in der Theologie weit verbreitete Gewohnheit, "die christliche Botschaft... unvermittelt und isoliert auf eine allgmeine anthropologische Strukturbeschreibung zu beziehen", findet er als "abgekürztes Verfahren der Darstellung" berechtigt und sogar unvermeidbar, aber als "Begründung theologischer Aussagen" "unzulänglich"[158]. Die Begründung christlicher Wahrheiten durch ihren Bezug auf eine allgemeine transzendentale Struktur betrachtet er als eine "für einen den ganzen Stil theologischer Argumentation" bezeichnende "Kurzschlüssigkeit"[159]. Die anthropologische Thematik ist doch "unerläßlich", hat aber ihre "Schranken", denn "solange es sich dabei nur um Aussagen über die Struktur des menschlichen Daseins handelt, bleibt die Frage nach der in sich bestehenden Wirklichkeit Gottes oder

göttlicher Mächte immer noch offen". "Der entscheidende Schritt geschieht darum erst mit der Erwägung, daß die Abstraktion anthropologischer Strukturaussagen aufgehoben werden kann", nämlich in der konkreten Wirklichkeit[160]. Daher soll die Anthropologie bei der Behandlung der Gottesfrage nur als "Ausgangspunkt" betrachtet werden[161].

Oben (S. 100 f.) wurde die allgemeine Anthropologie bereits als "Fundament" und "Basis" der Religionsthematik, als die Quelle der "allgemeinsten Grundlagen der systematischen Theologie" dargestellt, welche uns auf die allumfassende "Einheit" des religiösen Themas hinweist und welche die Konfrontation der vielen Religionen in der Suche nach der einen Wahrheit, nach dem einen Gott, ermöglicht und fordert. Da war auch die Rede von der Notwendigkeit, das allgemein Anthropologische in den konkreten Religionen aufzuheben und es durch theologische Verarbeitung weiter zu explizieren. Freilich darf Pannenbergs Auffassung von der Anthropologie als Ausgangspunkt bei der Behandlung der Gottesfrage nicht in absoluter Weise verstanden werden, denn für ihn ist eine solche Anthropologie, wie gesehen, eine Abstraktion aus dem Faktum der historischen Religionen und setzt daher diese Religionen bzw. die religiösen Erfahrungen, auf die sie beruhen, voraus. Aber unter der Bedingung der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit ist jede Erfahrung beschränkt, endlich, und insofern dem Gottesbegriff unangemessen. Darum ist jeder Gottesbeweis, der sich mit der vorhandenen Erfahrung begnügt, ebenfalls unangemessen. Wie erörtert, spielt die Subjektivität eine entscheidende Rolle sowohl bei der Ermöglichung einer adäquaten Fragestellung als auch bei der Führung des Bewährungsprozesses. Indem sie die Endlichkeit der Erfahrung erkennt und nach ihrer Totalität sich ersehnt und fragt, trägt nur sie fragend den eigentlichen Gottesbegriff, die adäquate theologische Fragestellung, und ermöglicht so den Reflexionsprozeß, der zum Gotteserweis führen kann, denn "nur derjenige, der durch die Selbstreflexion hindurchgegangen der Verwiesenheit seiner Subjektivität auf eine tragende göttliche Wirklichkeit innegeworden ist", weiß, "daß er es im Geschenk der Freiheit wie in ihrem Ausbleiben im Zusammenhang seiner geschichtlichen Welt mit der Wirklichkeit Gottes zu tun hat"[162].

Kant hat den ontologischen Gottesbeweis zurückgewiesen, weil man nicht vom Begriff auf das Dasein schließen kann: "Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist bloß die Position eines Dinges... Hundert wirkliche Täler enthalten" -begrifflich- "nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche"[163]. Hegel war hingegen der Meinung, "daß eben dies die Besonderheit des Begriffes Gottes im Unterschied zu allen endlichen Dingen sei, daß bei Gott Wesen und Dasein zu-

sammenfallen. Nur bei Gott also läßt sich aus dem Begriff - aus diesem Begriff - das Dasein folgern". Daher hat er den "ontologischen Beweis, der vom Begriff Gottes auf sein Dasein schließt, ... als den höchsten der Gottesbeweise beurteilt"[164]. Wie oben (S. 92 und 94) erörtert wurde, hält Pannenberg ähnlich wie Hegel den eigentlichen Gottesbeweis für ein ontologisches Argument und betrachtet ihn demgemäß als "Selbstoffenbarung", "Selbsterweis", "Selbstbeweis". Indem Gott vom Begriff her das alles Bestimmende ist, muß seine Wirklichkeit sich überall zeigen, d.h. müssen Gottesbegriff und Wirklichkeit zusammenfallen. Unter der Bedingung der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit kann eine solche Frage, wie erklärt, nur in Verbindung mit der menschlichen Subjektivität gestellt werden, welche über alles Vorhandene hinaus nach der Totalität fragt. Wirklichkeit als ganze ist - wie auch das sie konstituierende Göttliche - "nur in der Subjektivität menschlicher Erfahrung, und zwar als antizipierte Sinntotalität zugänglich"[165]. Dem durch den Menschen Erfragten, dem Göttlichen entspricht eigentlich nur die Totalität ihrer konkreten Realisierungen in der Menschheitsgeschichte"[166]. Damit sind Leistung und Grenze der Ergebnisse einer allgemeinen Anthropologie im wesentlichen zum Ausdruck gebracht. Einerseits ist das Göttliche unter der Bedingung der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit nur der Subjektivität zugänglich, und zwar auf Grund ihres Vermögens, nach der Totalität zu fragen, auf sie zu verweisen und nach ihr vorzugreifen. Darum kann der Prozeß des Selbsterweises Gottes nur als Reflexionsprozeß des das Göttliche als Frage in sich tragenden Subjekts in seinem Umgang mit der Wirklichkeit erfolgen. Weil das Subjekt aber das Göttliche nur als Erfragtes, als Verwiesenes, als Vorgegriffenes enthält, liefert es andererseits nicht die eigentliche Antwort, sondern bleibt dabei auf den Prozeß der Wirklichkeit selbst angewiesen. So vereinbart Pannenberg den ontologischen Gottesbeweis mit der Forderung Kants, das Dasein nicht vom Begriff herzuleiten.

Daß der Begriff mit der Wirklichkeit zusammenfällt, a.g. daß Wahrheit im Sinne der Identität oder Übereinstimmung von Subjekt und Objekt geschieht[167], das kann nur durch die Wirklichkeit selbst bestätigt werden. Daher rührt Pannenbergs These der Priorität des Historischen[168] her, die wir im 4. Abschnitt des 3. Kapitels gesehen haben und die die Basis der Pannenbergschen Methodologie bildet, welche der Autonomie der Logik des Begriffs bei Hegel widerspricht[169]. Die Zusammengehörigkeit von Mensch, Welt und Gott wie auch ihre logische Zuordnung im Ansatz Pannenbergs werden im folgenden Text, bei dem er sich gegen die existenziale Reduktion Bultmanns abgrenzt, ausgezeichnet zusammengefaßt: "Zwar stimme ich Bultmann darin zu, daß Gott heute nur noch gedacht werden kann als

der in der Fraglichkeit menschlichen Daseins Erfragte. Aber auch wenn Gott seit Beginn der Neuzeit nur noch vom Menschen her gedacht werden kann, so doch als die unumgängliche Voraussetzung menschlichen Selbstverständnisses und nicht nur als Ausdruck von dessen Fraglichkeit. Insofern aber geht das Gottesverständnis dem Selbstverständnis logisch (nicht psychologisch) voraus: Darauf beruht ja übrigens auch die Unangemessenheit eines vom Selbstverständnis ausgehenden Gottesbeweises. Die sachliche Vorordnung des Gottesverständnisses vor das Selbstverständnis äußert sich darin, daß Gott von der Welt her erfahren wird, als Grund eines Gesamtverständnisses der Welt und des Menschen in ihr, im Zusammenhang der jeweiligen Erfahrung der Wirklichkeit im Ganzen"[170]. Der Mensch und seine Welt befinden sich im Werden. Der letzte Teil des Werkes "Was ist der Mensch?" trägt bezeichnenderweise den Titel "Der Mensch als Geschichte". Der Mensch ist also nach Pannenberg zuerst ein offenes Wesen, Prozeß, Geschichte, Frage, befindet sich unterwegs zur Antwort, zu Gott. Eine endgültige Lösung der Gottesfrage, die zugleichs die Menschfrage darstellt, ist gemäß der Pannenbergschen These der Priorität des Historischen nur vom Ende alles Geschehens her zu erwarten. Pannenberg widersetzt sich der Auffassung, nach der "die Gottebenbildlichkeit des Menschen als schon im Urstand, am Anfang der Menschheitsgeschichte, realisiert gedacht" wird[171], und vertritt unter Berufung auf Paulus folgende These: "Die Gottebenbildlichkeit ist also dem Menschen nicht schon von Anbeginn seiner Erschaffung eigen, sondern sie wird erst in der Geschichte der Menschheit realisiert"[172]. Das Bild des Menschen, seine Identität, sein Selbst, seine Gottebenbildlichkeit wird in der eigentlichen, d.h. in der vollkommenen und endgültigen Form erst im eschatologischen Reich offenbar sein: "Die Gottebenbildlichkeit des Menschen wird erst im Reiche Gottes, in der Gemeinschaft einer durch Gottes Gegenwart erneuerten Menschheit vollendet sein"[173].

5. Kapitel

Die theologische und die philosophische Frage: Das Göttliche als die alles bestimmende Wirklichkeit

a) Der Ursprung des Monotheismus

Im 1. Kapitel habe ich auf die sowohl in den Religionen -einschließlich der dualistischen und der politheistischen- als auch in der Philosophie im Grunde durchgehends geltende "monotheistische oder monistische Auffassung vom Göttlichen" hingewiesen (s.o.: S. 3 f.). Pannenberg beschreibt den Prozeß der Durchsetzung der monotheistischen Gottesauffassung im abendländischen Denken folgendermaßen: "Der in der Formel von Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit ausgedrückte Gedanke ist das Ergebnis der Kritik des polytheistischen Gottesverständnisses im griechischen Denken, die auf die Einheit der göttlichen Wirklichkeit als Grund der Einheit des Kosmos tendierte. Seit sich in der patristischen Theologie der jüdische Monotheismus mit dem philosophischen Gedanken der Einheit des Göttlichen verbunden hat, ist das abendländische Denken nicht mehr hinter diesen Gedanken zurückgegangen"[1]. So kommt Pannenberg zum Schluß: "Allerdings kann von Gott nur in bezug auf das Ganze der Wirklichkeit gesprochen werden, weil seit der kritischen Frage der griechischen Philosophie nach der wahren Gestalt des Göttlichen nur der Eine Urheber aller Dinge und alles Geschehens im Ernste noch Gott heißen kann"[2].

Auf Grund des im 1. Kapitel Dargelegten bin ich der Meinung, daß die monistische Gottesauffassung nicht auf konkrete geschichtliche und geographische Kulturgebiete zu beschränken ist. Dort zeigte sich, daß solche Auffassung faktisch universale Geltung hat, daß sie sich sogar hinter die dualistischen und die polytheistischen religiösen Vorstellungen versteckt. Ich bin nicht der empirischen Grundlage dieser so weit verbreiteten Überzeugung nachgegangen[3], vermute aber, daß ihr die Erfahrung der durchgehenden Bindung, die unter allen Teilen des Alls -trotz der qualitativen Vielfalt ihrer gegenseitigen, weitgehend noch nicht versöhnten und insofern widersprüchlichen Beziehungen- herrscht, zugrundeliegt. Der große Kontakt des primitiven Menschen mit der Natur und sein damit verbundenes tiefes Bewußtsein seiner Abhängigkeit von ihren Kräften veranlaßten ihn vermutlich dazu, die Vielfalt der von ihm erfahrenen Dinge und Kräfte und die vielen sie tragenden oder verkörpernden Gottheiten in eine höhere Einheit einzuordnen. Selbst die griechischen Philosophen sind nach der Feststellung Pannenbergs -wie gesehen- durch die Erfahrung der "Einheit des Kosmos" zum Gedanken der "Einheit der göttlichen Wirk-

lichkeit" gelangt und haben diesen Gedanken als Erklärung oder "Grund" jener Einheit dargestellt. Ich glaube nicht, daß es nötig sei, auf die Existenz einer besonderen "Uroffenbarung" zurückzugreifen -wie W. Schmidt es tut-, um das Faktum des Monotheismus unter den verschiedenen primitiven Völkern erklären zu können.

b) Die Theologie zwischen Monotheismus und Dualismus: Das Problem des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie

Der anthropomorph gedachte Gott birgt dualistische Wurzeln in sich. Das widerspiegelt sich sowohl im Bereich des Seins als auch in dem der Erkenntnis. Einerseits wird ein solcher Gott als ein von seiner Schöpfung unabhängiges und neben ihr seiendes Wesen gedacht, was das Sein in zwei Sphären nebeneinander aufteilt: Der Himmel als der Bereich Gottes und die Schöpfung als der des Menschen werden seinshaft voneinander getrennt. So ergeben sich ein Diesseits und ein Jenseits, eine Natur und eine Übernatur. Andererseits entsteht als Konsequenz aus diesem ontologischen Dualismus ein noetischer Dualismus: Dem natürlichen Erkennen kommt die Möglichkeit der übernatürlichen Erkenntnis durch Eingreifen jenseitiger Offenbarung ins Diesseits hinzu. Dieser Dualismus hat sich oft innerhalb der christlichen Tradition in der Unterscheidung zwischen der philosophischen Kenntnis und dem in der Heiligen Schrift enthaltenen offenbarenden Wort Gottes niedergeschlagen. In der Patristik und im Mittelalter wurde immer wieder versucht, Philosophie und Gottesoffenbarung in Einklang zu bringen, wie die in diesen Epochen vollzogene vielfältige Assimilierung der griechischen Philosophie durch die christliche Theologie genügend zeigt. Der darin latente Dualismus kam aber auch oft in der Form von Spannungen zwischen einer eher biblischen und einer dagegen vorwiegend rationalisierenden Richtung innerhalb der Theologie zum Ausdruck. Eine Zuspitzung dieser Spannungen geschah mit der Reformation durch ihre Betonung des Schriftprinzips, und zwar in ausdrücklichem Gegensatz zu der in den damaligen theologischen Schulen herrschenden philosophierenden Tendenz. Die Einschätzung der Reformation durch Pannenberg scheint zweideutig zu sein. Einerseits versucht er, die Bedeutung des Historischen, nämlich der Geschichte Jesu, als den Bezugspunkt und Inhalt der für in sich klar gehaltenen Schrift und als den Grund des Glaubens und damit die Vereinbarkeit von Glaube und Vernunft bei Luther hervorzuheben[4]. Andererseits behauptet er aber folgendes: "Die Ursprünge des Offenbarungspositivismus, der der Entstehung der protestantischen Theologie zugrunde liegt,

sind in der prinzipiellen Abgrenzung eines supranaturalen Erkenntnisbereichs gegenüber der sogenannten natürlichen Erkenntnis zu suchen"[5].

Die Aufklärung kennzeichnet sich durch ihren Willen, sich von den autoritären, auf angeblich göttlicher Offenbarung beruhenden Ansprüchen der christlichen Kirchen zu emanzipieren und eine autonom-rationale Haltung, sei es in der Form des Rationalismus oder in der des Empirismus, zu bewahren. Innerhalb des Protestantismus hatte man im 17. Jahrhundert, dem Zeitalter der Orthodoxie, wieder versucht, die Offenbarung mit der Philosophie, konkret mit der aristotelischen, zu vereinbaren. Die aufklärerische Kritik an jedem Offenbarungspositivismus veranlaßte zu einer Verschärfung der Fronten innerhalb der Theologie: Neben einer entschieden rationalisierenden Richtung wie der der sogenannten "Neologen" verkapselte sich die supranaturalistische Theologie immer mehr in sich selbst. Im 19. Jahrhundert finden wir auch eine Pluralität von Positionen, aber die besonders von Schleiermacher ausgehende Vermittlungstheologie versuchte, Brücken zwischen Rationalismus und Supranaturalismus zu schlagen. "Die Konzentration der Religion auf die ethische Problematik", die Pannenberg für "eine Eigentümlichkeit der protestantischen theologischen Tradition überhaupt" hält[6], hatte einen gemeinsamen Boden mit der Philosophie, welche sich seit Kant weitgehend auf die Probleme der Subjektivität und der Ethik konzentriert hatte. Die Theologie sah die philosophische Ethik immerhin nur als Ausgangspunkt, als Propädeutik, als Verarbeitung der Frage an. Für die Lösung forderte sie "eine Ergänzung der philosophischen Ethik durch die Offenbarung der heiligen und vergebenden Liebe Gottes in Jesus". Pannenberg betrachtet die heutige existenziale Interpretation der Bultmann-Schule als "das Erbe des ethisch begründeten Supranaturalismus" der Theologie des neunzehnten Jahrhunderts, und zwar im Gegensatz "zur 'Neoorthodoxie' Barthischer Prägung, die sich jeder philosophischen Rechtfertigung oder auch nur Anknüpfung theologischer Aussagen an Philosophisches widersetzt"[7].

c) Die Einzigkeit der Gottesoffenbarung und die dualistischen Ansätze in der Theologie

Die anthropomorphe Gottesvorstellung legt den Gedanken der Unterscheidung zwischen dem offenbarenden Gott und dem von ihm geoffenbarten Wort nahe. Der Deutsche Idealismus, besonders Hegel, hat hingegen "Offenbarung" als "Selbstkundgabe Gottes", als "Selbsterschließung des Absoluten", "als Wesenserschliessung Gottes" begriffen. Dieser Offenbarungsbegriff, nach dem Gott nicht etwas

von ihm selbst Verschiedenes, sondern sich selbst offenbart, scheint sich in der Theologie durchgesetzt zu haben. "Über alle ... Unterschiede hinweg besteht heute" -stellt Panneberg fest- "jedoch eine bemerkenswerte Übereinstimmung darüber, daß Offenbarung wesentlich Selbstoffenbarung Gottes ist"[8]. Diese begriffliche "Neuerung" sieht er zudem ausdrücklich als "Erbe des Deutschen Idealismus" an[9]. Aus dem strengen Begriff der Offenbarung Gottes als Selbstoffenbarung zog Hegel die Konsequenz der "Einzigkeit der Offenbarung"[10]. Der Gedanke der Einzigkeit der Offenbarung führte bei Hegel jedoch nicht zur Konfrontation zwischen christlicher Offenbarung und Philosophie. Ganz im Gegenteil betrachtete er die christliche Lehre als ganz in der Philosophie -oder besser: in seiner eigenen Philosophie- aufgehoben: "vornehmlich ist die Philosophie jetzt wesentlich orthodox; die Sätze, die immer gegolten, die Grundwahrheiten des Christentums werden von ihr erhalten und aufbewahrt"[11]. In der Theologie brachte der Gedanke der Einzigkeit der Offenbarung hingegen ein Verschärfung der Gegenüberstellung von Philosophie und Theologie. Albrecht Ritschl hält den philosophischen Begriff Gottes als des "grenzenlosen unbestimmten Seins, welcher schon den ältesten Apologeten geläufig ist"[12], für einen "metaphysischen Götzen"[13] und seine Verwendung in der christlichen Theologie für "eine ungehörige Einmischung von Metaphysik in die Offenbarungsreligion"[14]. Zudem betrachtet er jenen auf Gott angewandten metaphysischen Seinsbegriff nur als die Idee der Welt selbst[15]. Die evangelische Dogmengeschichtsschreibung um den Beginn unseres Jahrhunderts befolgt die Richtlinien des Dogmatikers A. Ritschl bei ihrer Beurteilung oder Verurteilung der Übernahme des Gottesgedankens der griechischen Philosophie im zweiten Jahrhundert durch die Apologeten. Fr. Loofs glaubt, daß die Apologeten "die Verschiedenartigkeit religiösen Glaubens und philosophischen Wissens oder Meinens nicht erkannten" und daß sie durch ihre Vermischung den religiösen Glauben auf die Stufe der Philosophie "herabgezogen" haben[16]. Ähnlich ist A. v. Harnack der Meinung, daß die Apologeten "aus dem Christentum eine deistische Religion für alle Welt gemacht" haben[17]. Ihre "Dogmen von Gott sind" -nach ihm- "nicht vom Standpunkt der erlösten Gemeinde entworfen, sondern auf Grund der Betrachtung der Welt einerseits, der sittlichen Art des Menschen andererseits, die aber selbst eine Erscheinung des Kosmos ist"[18].

Die Ablehnung der Fragestellung oder Grundbegrifflichkeit der herkömmlichen Metaphysik durch die Theologie bedeutete aber einen ontologischen Dualismus, nämlich die Trennung des Religiösen von der Naturwelt, die durch die Konzentration des Religiösen auf die Subjektivität des Gläubigen erfolgte. Ein sol-

cher Dualismus erscheint auf prägnante Weise in dem Entmythologisierungsprogramm Bultmanns. Er lehnt das Weltverständnis des Neuen Testaments als veraltet ab und verweist jede Weltanschauung als das Feld der Relativität und Geschichtlichkeit in die Zuständigkeit des Historikers. Gleichzeitig beschränkt er den Bereich des Religiösen, des Absoluten, auf die Innerlichkeit des Menschen, auf dessen Selbstverständnis, das abstrahiert und der Sphäre des Geschichtlichen entzogen wird. Und gerade in der Annahme eines solchen ontologischen Dualismus stimmte die zeitgenössische Philosophie mit der Theologie überein, sofern sie meinte, vor den Problemen des naturwissenschaftlichen Positivismus zurückweichen und sich bloß auf die Sphäre der menschlichen Subjektivität konzentrieren zu können. Die Übereinstimmung der Theologie mit der zeitgenössischen Philosophie bezog sich, wie bereits gesagt wurde, nur auf die Fragestellung, aber nicht auf die Antwort auf diese Frage: Die Philosophie glaubt, daß der Mensch das Problem seiner Subjektivität eigenmächtig lösen kann und soll, während die Theologie die Lösung auf diese Frage vom Gegenüber des offenbarenden Wortes abhängen läßt. So kommen beide miteinander in Konflikt, und zwar auf Grund des Festhaltens der Theologie am Prinzip der Einzigkeit der Gottesoffenbarung in Christus. Immerhin geschieht dieser Konflikt hinsichtlich der existenzialen Theologie, wie bereits erklärt wurde, in nur beschränkter Weise und soll daher differenziert verstanden werden, denn einerseits stellt die Philosophie das Absolute nicht als Möglichkeit des Menschen dar (s.o.: S. 49, Anm. 66), andererseits will die Theologie nicht auf empirische Bewährung verzichten, wenn diese sich auch nur auf die Innerlichkeit des Gläubigen beschränkt (s.o.: S. 89 Anm. 260).

Bei K. Barth erfolgt eine Radikalisierung des Gedankens der Einzigkeit der Gottesoffenbarung in Christus, die sich sowohl in seinem vertikalen Offenbarungspositivismus als auch in seiner damit verbundenen entschiedenen Ablehnung aller Apologetik[19] und jeder "natürlichen Theologie" niederschlägt. Trotz seiner, besonders in der Denkphase der Theologie der Krise vorkommenden Betonung der Andersartigkeit Gottes kann aber bei ihm wahrscheinlich nicht von einer deutlich dualistischen Auffassung die Rede sein. Die eschatologische Perspektive seiner Theologie zielt auf eine endgültige Aufhebung der Welt in Gott (s.o.: S. 45 f.), welche erst seinen, von ihm selbst als "christologische Konzentration" bezeichneten[20] christologischen Universalismus wie auch seine zweifellos damit zusammenhängende Auffassung, nach der "alle Wissenschaften in ihrer Spitze Theologie sein" sollten[21], ermöglicht. Indem er radikal an einem noetischen Vertikalismus festhält, widersetzt er sich aber

völlig dem philosophischen Denken, welches sich prinzipiell als ein antiautoritäres, d.h. als ein von unten her verfahrendes Denken versteht.

Ich beende die vorangehende Aufzählung von dualistischen Auffassungen innerhalb der Theologie mit dem allgemeinen Verweis auf manche heutige Theologen, denen Pannenberg "Supranaturalismus" vorwirft, weil sie, durch "dualistisch klingende Antithesen", der vorfindlichen Welt die eschatologische Zukunft entgegensetzen[22].

d) Die Unendlichkeit Gottes als Widerspruch zum Dualismus und zur Vergegenständlichung des Göttlichen

Im 2. Kapitel haben wir gesehen, daß die Philosophie nicht vom Gottesgedanken loskommt, obwohl sie oft, besonders heute, durch das Bewußtsein der menschlichen Erkenntnisgrenzen die Erreichbarkeit des Göttlichen durch den Menschen bezweifelt und sogar verneint. Es ist interessant, daß die Philosophie Religion und Theologie manchmal nicht im Namen irgendeines Atheismus kritisiert hat, sondern ganz im Gegenteil in dem eines sozusagen echten Theismus. Diese Kritiken stehen in Verbindung mit der eben erörterten Verstrickung der Religionen in dualistische Auffassungen, durch die diese nach der Ansicht solcher Philosophen das Göttliche im Widerspruch zum Gottesbegriff mit Willkürlichem und Endlichem gleichsetzen. Bereits die vorsokratische Philosophie betrieb eine "natürliche Theologie", die das Göttliche von Natur aus, d.h. von seinem Wesen her bestimmen wollte, und zwar in bewußtem Gegensatz zu den Göttern des Volksglaubens, die die Menschen selbst angeblich willkürlich bildeten[23]. Bei ihrem Anliegen, das Göttliche von seinem Wesen her zu bestimmen, kam die griechische Philosophie endgültig zum philosophisch reflektierten Gedanken der Einheit des Göttlichen, wie am Anfang des laufenden Kapitels erwähnt wurde. "Die Philosophen haben" -wie Pannenberg im allgemeinen bemerkt- "der gesellschaftlich geltenden, positiven, eine 'natürliche' Theologie entgegengesetzt, d.h. eine solche, die der Natur des Göttlichen gemäß sein und nicht nur auf menschlicher Konvention beruhen sollte"[24]. Ein gutes Beispiel davon ist der in der Aufklärungszeit vorgekommene Streit zwischen der "natürlichen" Theologie und den positiven Offenbarungsreligionen. Die Kritik des Deutschen Idealismus an der in den Religionen allgemein geltenden personalistischen Gottesvorstellung will eben auf der Treue zum Gottesbegriff beruhen. Der anthropomorphe Gott war für Fichte einfach eine Vervielfältigung des endlichen Menschen und daher nicht der Unendlichkeit Gottes ge-

mäß (s.o.: S. 7 f.). Ähnlich hielt Hegel den Rückzug der zeitgenössischen Theologie von Welt und Gesellschaft in die fromme Innerlichkeit für eine in sich widersprüchliche Vergöttlichung des Endlichen: Eine solche Position sei die "für sich frei und selbständig gewordene Endlichkeit, die sich absolut gilt"[25]. Er versteht nicht, wie dabei "Gott selbst noch Objektivität zugeschrieben" wird: "Gott ist so ein historisches Produkt der Schwäche, der Furcht, der Freude oder eigennützigen Hoffnung oder Hab- und Herrschsucht. Was nur in meinem Gefühl wurzelt, ist nur für mich, das Meinige, aber nicht sein selbst, nicht selbständig an und für sich". Man müsse herausheben, "daß Gott nicht bloß das Gefühl zur Wurzel hat, nicht bloß mein Gott ist"[26].

Auch die Theologie, besonders die moderne Theologie, hat ein verendlichtes Bild Gottes für einen Götzen gehalten und sich gegen ein solches Gottesbild aufgelehnt[27]. Bultmann selbst wollte durch die Entmythologisierung die durch den Supranaturalismus vollzogenen Trennungen abschaffen (s.o.: S. 54) und das Göttliche, wenn auch durch die Vermittlung des offenbarenden Wortes, in einer Art Inkarnationstheologie in das Diesseitige bringen und so den Gott verendlichenden Dualismus von Diesseits und Jenseits beseitigen (s.o.: S. 55 f.). Er beabsichtigte nicht nur das Göttliche als frei von der Relativität oder Geschichtlichkeit des Gegenständlichen darzustellen. Darüber hinaus versuchte er,durch die Negation jeder Objektivierung Gottes, d.h. jeder Vorstellung von Gott als einem Objekt neben den anderen, wie auch durch seine eigene Auffassung von Gott als Tun und Handeln im Diesseitigen die Unendlichkeit Gottes zu bewahren[28]. Dies gilt auch für alle Bultmann-Schüler. Besonders prägnant hat sich Herbert Braun, vor allem in seinem Aufsatz "Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments" (1961), gegen die Objektivierung des Göttlichen gewendet, nämlich gegen ein Denken, für das die "Welt Gottes" als "eine an sich existierende, an einem bestimmten Ort, zu einem bestimmten Zeitpunkt vorhandene oder vorhanden sein werdende Gegebenheit" und Gott selbst als eine "an und für sich existierende Größe" gilt. Nach ihm soll das äußerlich-gegenständliche Denken über Gott und seine Welt überwunden, das Heil "von den Höhen einer metaphysischen sogenannten Welt" herabgeholt und "auf den profanen Boden rechter Mitmenschlichkeit" gestellt werden, denn Gott sei überall dort, "wo der Augenblick in seiner Gefülltheit genommen und gelebt wird"[29]. So kommt Braun am Schluß seines Aufsatzes zu folgenden Definitionen Gottes: "Gott heißt das Woher meines Umgetriebenseins"; "Gott ist das Woher meines Geborgen- und meines Verpflichtetseins vom Mitmenschen her". Aber Bultmann und seine Schüler -vielleicht mit der einzigen Ausnahme E. Kä-

semanns[30]- bekämpfen nicht nur die Vergegenständlichung Gottes, sondern das objektivierende Denken überhaupt. Zwar holen sie das Göttliche im Gegensatz zu den Supranaturalisten alter Prägung in das Diesseitige. Indem sie es aber bloß auf die Sphäre der Subjektivität beschränken, verendlichen auch sie es: Das Göttliche wird im Grunde auf eine Sphäre neben anderen zurückgeführt. Der Dualismus von Diesseits und Jenseits wird dabei überwunden. Man hält aber am Dualismus von Subjektivem und Gegenständlichem fest. Daher erscheint Gott auch dabei nicht als unendlich, als die alles überhaupt bestimmende Wirklichkeit, als eigentlicher Gott.

e) Die Unendlichkeit und Ungegenständlichkeit Gottes innerhalb des umfassenden Ansatzes Paul Tillichs

Paul Tillich kritisiert nicht nur die personale Vorstellung von Gott, nämlich das "höchste Seiende" des Supranaturalismus und das besondere Seiende des Theismus[31], sondern auch die durch die dialektische Theologie vollzogene prinzipielle Abgrenzung des Christentums als besonderen Offenbarungsglaubens gegen die anderen Religionen wie auch die einseitige Intellektualisierung und Verinnerlichung des Religiösen innerhalb des Protestantismus im allgemeinen. Einerseits beurteilt er die Religionen in all ihren Formen positiv, als das notwendige "Gefäß" der Offenbarung[32], andererseits verlangt er die Erneuerung von Sakramenten und Symbolen, die eben das Göttliche, wenn auch doch nur in vorläufigen und unvollkommenen Gestalten, gegenständlich, als lebendige und konkrete "Gestalten der Gnade" vergegenwärtigen und das "Wort" ergänzen sollen[33]. Priesterliche Gestaltung und prophetisches Wort gehören nach ihm wesentlich zu jeder Religion. Darüber hinaus beschränkt Tillich die Erscheinungen des Göttlichen nicht auf den direkt religiösen Bereich. Er verbindet die Gottesfrage mit der herkömmlichen Ontologie, denn nach ihm geht es bei beiden Themen um dieselbe umfassende Frage nach dem Sein als solchem[34]. Den Ausdruck "Vermittlungstheologie", der durch den Einfluß der Dialektischen Theologie und vor allem durch den Barths in schlechten Ruf geraten war, hat Tillich bewußt auf sich selbst bezogen[35]. Sein Ansatz ist jedoch nicht einfach mit der liberalen Vermittlungstheologie des 19. Jahrhunderts gleichzusetzen. Indem er dem Göttlichen ontologische und kosmische Größe beimißt, bekommt sein Denken eine Tiefe und Weite, die die Reduktionen der theologischen Frage in der meisten Vermittlungstheologie des 19. Jahrhunderts auf Ethik und transzendental ausgedeutete Psychologie nicht besitzen. Er selbst versteht seine eigene Theologie als einen "dritten Weg" zwischen dem liberalen und dem dialektischen

Modell[36]. Zudem hat er sie gegenüber dem antiphilosophischen Vertikalismus Barths ausdrücklich als "apologetisch" gekennzeichnet[37]. Tillich erneuert die Lehre der griechischen Kirchenväter von dem Logos, der überall -vor und außer Christus- seinen Samen ausgestreut, Fragen hervorgerufen und Antworten gegeben hat, wenn auch nur auf unklare und vorläufige Weise. Sie seien in Religionen und Kulturen erschienen und hätten die Aufnahme der christlichen Offenbarung vorbereitet. Jesus selbst versteht er in einer Art christologischem Universalismus kosmisch-ontologisch, als das die Wiedervereinigung mit Gott verwirklichende neue Sein, als den in allem Seienden gegenwärtigen universalen Logos, als das Urbild jeder Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen. Für Tillich gehören Religion und Geschichte, sofern es hier um echt menschliche Geschichte geht[38], wie auch Religion und Kultur[39] unzertrennbar zusammen. Auf eine solche Zusammengehörigkeit weist auch sein Begriff des "gläubigen Realismus" hin[40]. Sowohl seine Befürwortung einer durchgehenden Theonomie[41] als auch die einer ebenso durchgehenden Profanität bzw. eines "radikalen Laizismus"[42] drücken im Grunde auch denselben Inhalt aus. Daher kann er die atheistischen Humanisten als "Träger der Gnade" und als "latente Kirche" bezeichnen[43]. Und schließlich besagt auch sein Begriff "Kairos" denselben Gedanken der Vereinigung des Diesseitigen mit dem Göttlichen in den geschichtlichen Ereignissen[44]. Das Wort "Kultur" versteht Tillich in ganz weitem Sinne. Alle Kunstformen und Wissenschaften wie auch alle praktischen Gestaltungen der Gesellschaft werden damit gemeint. Die wechselseitige, unaufteilbare Beziehung zwischen Religion und Kultur erklärt er durch den von ihm oft wiederholten prägnanten Satz: "Religion ist die Substanz der Kultur und Kultur die Form der Religion". Die Kultur brauche die Religion als ihren sinngebenden Grund[45]. Gottesoffenbarung sei ihrerseits ohne gegenständliche Vermittlung undenkbar, denn diese Vermittlung sei es, welche erst die subjektive Aufnahme der Offenbarung, ihren Empfang ermögliche. Gottesoffenbarung geschieht nach Tillich immer "im Fleisch", gegenständlich, in einer konkreten physischen und historischen Wirklichkeit, in einer bestimmten geistigen und sozialen Lage. "Das Universum ist Gottes Heiligtum. Jeder Tag ist ein Tag des Herrn, jedes Mahl ist ein Herrenmahl, jedes Werk ist die Erfüllung einer göttlichen Aufgabe, jede Freude ist eine Freude in Gott. In allen vorläufigen Anliegen ist ein letztes Anliegen gegenwärtig und heiligt es"[46].

Dieser eben dargelegte umfassende theologische Ansatz, der jede Wirklichkeit überhaupt als Träger des Göttlichen darstellt, hat Tillich den Vorwurf des Generalisierens gekostet[47]. Immerhin geht es nach Tillich bei der Erfahrung des Göttlichen im Gegenständlichen nicht um eine Identität pantheistischer Art,

sondern um eine Intuition, die im Endlichen seine "Substanz", seine "Aufgabe", sein "letztes Anliegen" oder, wie er auch sagt, seinen "Grund", seine "Tiefe", sein "Sein-Selbst", seine "Essenz", dasjenige, was in ihm uns "letztlich und unbedingt angeht", seinen "Sinn", eine besondere "Dimension" in ihm wahrnimmt[48]. Die Unentbehrlichkeit der Symbole als Ausdrücke des Göttlichen beruht nach Tillich eben darauf, daß sie Gott davor bewahren, zu etwas Endlichem, Vorfindlichem, Gegenständlichem, Innerweltlichem zu werden[49]. So ist Gott Allgegenwärtiges und Nicht-Gegenständliches, in allem und über alles, Diesseitiges und Jenseitiges, Nahes und Entferntes, Zeitliches und Ewiges, Immanentes und Transzendentes, An- und Abwesendes. Dieser Gottesbegriff entspricht dem paradoxen Zustand des Menschen als des Fragenden und Wissenden, als des Suchenden und Besitzenden. Tillich räumt in seinem Denken den Momenten der Negation, des Empfangens und des Wartens große Bedeutung ein[50]. Er betrachtet einerseits den Atheismus als "Unmöglichkeit" und "Illusion", den Wunsch, daß es keinen Gott gebe, als "echtes Element tiefer Religiosität"[51], und andererseits sagt er: "Orthodoxie ist intellektueller Pharisäismus"[52]. Seiner Meinung nach behaupten die Gott Negierenden das Göttliche, weil sie es nicht mit etwas Konkretem identifizieren, die Gott Behauptenden hingegen negieren es, weil sie es durch seine Identifizierung mit etwas Konkretem verendlichen. Und schließlich soll auch die Annäherung von Philosophie und Christentum bei Tillich differenziert verstanden werden. Er hält Philosophie und Theologie für zwei verschiedene, sich gegenseitig ergänzende Fächer, bei denen die Philosophie hauptsächlich "theoretisch", die Theologie hingegen "existenziell" verfährt[53]. Indem er alles als durch die Urbildlichkeit des Inkarnationsgeschehens bestimmt und es in die Perspektive des eschatologischen Endes rückt, mißt er der christlichen Offenbarung Priorität, maßgebende Kraft bei. So kann der Philosoph W. Weischedel gegen Tillich den Vorwurf erheben: Er bringe die Philosophie "eindeutig unter die Botmäßigkeit der Theologie"[54].

Ich habe mich etwas länger mit Tillich beschäftigt, weil bei ihm viele Grundpositionen Pannenbergs bereits vorzufinden sind. Nach Pannenberg "muß die Theologie sich in vollem Umfang auf die philosophische Thematik einlassen", was seiner Hinsicht nach "in der neueren Theologiegeschichte nur selten geschehen" ist. Die katholische Theologie habe sich "auf eine bestimmte, den theologischen Bedürfnissen bereits adaptierte Systemgestalt der Philosophie" beschränkt, der Protestantismus auf die "Verbindung von Offenbarungsglauben und ethisch--existenziellen Motiven". Pannenberg zählt Tillich zu den wenigen Ausnahmen dieser von ihm negativ beurteilten Situation der Theologie: "Eine Ausnahmestellung kommt in der deutschen protestantischen Theologiegeschichte der Neu-

zeit fast nur den vom deutschen Idealismus ausgegangenen Impulsen zu, deren Wirkung in ihren Anfängen durch die erste Fassung von Schleiermachers 'Reden über die Religion' und in ihren Ausläufern in unserem Jahrhundert durch Troeltsch und Tillich repräsentiert ist"[55]. Trotz der grundsätzlichen inhaltlichen Ähnlichkeiten zwischen Tillich und Pannenberg ist ihre Art der Behandlung der Themen recht verschieden: Bei Tillich bekommen das Existenzielle und das Paradoxe großen Raum, Pannenberg hingegen konzentriert sich eher auf das Logische, auf die philosophische Reflexion. Daher ist es nicht erstaunlich, wenn dieser jenem "zu wenig reflektierte philosophische Sprache" vorwirft[56].

f) Die Einheit der Wirklichkeit als Basis für die Bildung des Gottesbegriffs und ihre Vermittlung

In Einklang mit dem Deutschen Idealismus und mit der modernen Theologie versteht Pannenberg Gottesoffenbarung als Selbstoffenbarung[57]. In seiner Theologie geht es im Grunde nur um Gott, um das Göttliche. Daher kreist alles in seinem System um den Gottesbegriff und dessen empirische Verifizierung. Die Annahme des Begriffs Gottes als der alles überhaupt bestimmenden Wirklichkeit soll nicht einfach als eine Konvention aus bloß kulturgeschichtlichen Gründen, z.B. wegen der Zugehörigkeit des Abendlands zum Kulturkreis des griechischen Denkens, angesehen werden. Zudem überspringt der sozusagen monistische Gottesbegriff, wie gesehen, weitgehend die Grenzen unseres Kulturkreises. Wie auch bereits hingewiesen wurde, liegt die Erfahrung der Einheit der Wirklichkeit diesem Gottesbegriff zugrunde. Natürlich darf diese Einheit nicht als homogene Identität, sondern sie soll als Zusammenhang des Verschiedenen aufgefaßt werden[58]. In der Philosophie selbst hat ein Begriff nur dann einen Sinn, wenn er sich irgendwie durch die Wirklichkeit decken läßt: "In der metaphysischen Tradition ist die Einheit der Wahrheit der Einheit des Seienden im einzelnen und im ganzen zugeordnet"[59]. Dem verschiedenen Wahrheitsbegriff in der griechischen Philosophie und in der Bibel entspricht demgemäß "ein unterschiedliches Verständnis von Wirklichkeit überhaupt"[60]. Pannenberg betrachtet den "Entwicklungsgang Troeltschs von der psychologischen über die erkenntnistheoretische zur metaphysischen Antwort auf die Frage nach der Wahrheit der religiösen Erfahrung" als aufschlußreich[61], weil seiner Hinsicht nach "der Maßstab" zur Entscheidung der "Frage nach der Wahrheit des Christentums" "schließlich doch der 'Metaphysik' entlehnt werden muß"[62]. Er macht ihm aber gleichzeitig folgenden Vorwurf:

"Seine metaphysischen Kategorien treten komplementär zu dieser Erfahrung" - nämlich zur geschichtlichen Erfahrung - "hinzu, statt durch ihre Analyse vermittelt zu sein, und bleiben darum der ihr eigenen Problematik äußerlich"[63]. Bereits in diesem ersten Schritt des Denkens sehen wir das für Pannenberg so charakteristische Ineinander von Begriff und Wirklichkeit, wobei die Wirklichkeit Priorität über den Begriff haben soll: Schon die Grundkategorien, die uns zur Lösung der Problematik der Wirklichkeit helfen sollen, müssen durch die Erfahrung der Wirklichkeit selbst vermittelt werden.

Dem Denken Pannenbergs liegt die Erfahrung der Wirklichkeit als Einheit, als Zusammenhang, als gegenseitiger Bedingtheit all ihrer Teile zugrunde. Gegen dieser Grunderfahrung verbietet er prinzipiell jede abstrahierende Betrachtungsweise, wie wir bereits bei der Behandlung der anthropologischen Frage im vorigen Kapitel festgestellt haben. Physische Einheit bedeutet jedoch noch keine sinnvolle Einheit. Faktisch erfahren wir die Wirklichkeit als voll von "Leiden" und insofern als voll von "Bruchstücken", "Antagonismen und Absurditäten", als "fragmentarische Realität"[64]. Die Einheit als sinnvolle Einheit bzw. die Totalität als "Sinntotalität" kann daher eigentlich nicht durch Erfahrung vermittelt werden, soweit Erfahrung als Wahrnehmung des Vorhandenen verstanden wird, denn die Einheit als sinnvolle Totalität, als vollkommene Versöhnung, ist noch nicht vorhanden. Indem das Subjekt sich aber unbedingt nach einer versöhnten Totalität als unaufhebbarer Bedingung seiner Selbsterfüllung sehnt und sie daher auch unbedingt sucht, ist die Frage nach einer sinnvollen Einheit, nach einer Sinntotalität, unentbehrlich. Sie wird darum, wenn auch nur negativ, durch die Erfahrung vermittelt, bei jeder Erfahrung "mitgesetzt", "mitgegeben", "implizit mitbeansprucht"[65]. Diese Auffassung bildet der tragende Gedanke der im 8. Kapitel zu besprechenden Hermeneutik Pannenbergs. Dieser Sachverhalt läßt sich im Grunde auf das im vorigen Kapitel behandelte Grundthema der wesentlichen Zusammengehörigkeit der Mensch- und der Gottesfrage zurückführen. Allgemein philosophisch drückt Pannenberg diesen Gedanken, wie gesehen, durch die hegelsche Konzeption der Erhebung des Menschen bei der Erfahrung des Endlichen auf das Unendliche aus. Daher stellt er die metaphysische Frage der Einheit der Wirklichkeit als "mit der Eigenart denkender Erfahrung selbst gegeben" und als für gewissenhafte Reflexion "unabweisbar" dar[66]. Die "denkende Erfahrung" könne dem Thema der Totalität im Sinne der Versöhnung des Ganzen, der Identität des Verschiedenen, "nicht entsagen"[67]: "Jeder seiner Schritte impliziert Identität... So ist Denken immer schon dem Einen und Ganzen verbündet"[68]. Die Sinntotalität ist dem Men-

schen so wesentlich, daß er eine in dieser Hinsicht mangelhafte Wirklichkeit ähnlich wie die vorhandene für die "Unwahrheit" halten soll[69]. Wahrheit könne nur als "Versöhnung"[70], als Einheit von Subjekt und Objekt"[71], als "Einheit" überhaupt im Sinne sinnvoller Einheit des Verschiedenen verstanden werden, denn nur das kann als wahres für sich bestehen, das kein anderes widersprechend neben sich hat"[72]. Die Sinntotalität der Wirklichkeit wird also bei der Erfahrung negativ vermittelt, d.h. als Mangel wahrgenommen. Diese Vermittlung wird durch die Setzung der Sinntotalität durch das Subjekt ermöglicht. Diese Setzung hat zuerst nur einen unbestimmten und hypothetischen Charakter, tendiert aber zur Explizierung und zur Realisierung, wie im 2. Kapitel zu erklären ist.

g) Die Metaphysik als gemeinsame Perspektive für Philosophie und Theologie

Pannenberg sieht Philosophie und Theologie als wesentlich aufeinander bezogen, fast als identische Wissenschaften, weil beide nach ihm im Grunde dasselbe Thema haben, nämlich dasjenige der Totalität: "Philosophie ist [...] in ihrer Tradition nicht weniger mit der einen und ganzen Wahrheit befaßt als christliche Theologie"[73]. Gott als "die alles bestimmende Wirklichkeit"[74] bildet das Thema der Theologie. "Philosophisches Fragen geht nicht nur auf dieses oder jenes Seiende in seiner Besonderheit oder auf einen von anderen abgrenzbaren Wirklichkeitsbereich, sondern auf das Sein des Seienden, anders ausgedrückt: auf Wirklichkeit überhaupt... In der Transzendentalphilosophie geht es ebenso wie in der ontologischen Metaphysik immer schon um Wirklichkeit insgesamt"[75]. Auf Grund dieser Koinzidenz der Perspektive verlangt Pannenberg für die Theologie einen umfassenden, der Metaphysik entlehnten "Rahmen"[76]. Theologische Theorien implizieren "philosophische Hypothesen über die Wirklichkeit im ganzen"[77]. Da "Gott jedenfalls so lange noch nicht als Gott gedacht ist, wie er nicht als die einende Einheit alles Seienden gedacht ist", "ist die Verstrickung der Theologie in die Probleme der Metaphysik unausweichlich"[78]. Im Gegensatz zu Ritschl und zur evangelischen Gegnergemeinschaftsbewegung um der Beginn unseres Jahrhunderts bewertet Pannenberg folgerichtig die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs durch die Apologeten positiv, sofern es dabei um die Aufnahme einer umfassenden bzw. philosophischen Fragestellung geht: Es "darf nun aber nicht kurzschlüssig die Beseitigung der metaphysischen Elemente aus dem christlichen Gottesgedanken gefordert werden; denn damit würde die Theologie zwangsläufig den universalen Anspruch Gottes auf alle Menschen preisgeben"[79]. Die Auseinandersetzung mit den philosophischen Fragen nach der wahren Gestalt des Göttlichen ist zwar veranlaßt durch die

Begegnung mit der hellenistischen Geisteswelt, aber sie ist auch innerlich begründet im biblischen Zeugnis von Gott als dem universalen, nicht nur für Israel, sondern für alle Völker zuständigen Gott... Verpflichtende Kraft für alle Menschen hat der universale Anspruch des Gottes Israels erst dadurch gewonnen, daß er von der jüdischen und dann der christlichen Mission als der in der Philosophie gesuchte wahre Gott dargestellt wird"[80]. Auf Grund des in der Gottesfrage impliziten universalen Anspruchs war das Landnahmegeschehen als Erweis der Gottheit Jahwes prinzipiell unzulänglich[81].

Im Rahmen einer Erörterung "über die Möglichkeit von Theologie überhaupt" stellt Pannenberg die Frage, "in welchen Gegenständen der Erfahrung Gott... ... mitgegeben" sei. Er fährt fort: "Die Antwort darauf kann nur lauten: in allen. ... Wenn unter der Bezeichnung 'Gott' die alles bestimmende Wirklichkeit zu verstehen ist, dann muß alles sich als von dieser Wirklichkeit bestimmt erweisen und ohne sie im letzten Grund unverständlich bleiben"[82]. Eben daher rückt Pannenberg jede reduzierende Fragestellung in Theologie und Philosophie an die Nähe des Atheismus (s.o.: S. 125-129). Der Supranaturalismus, sei es in der Form eines anthropomorphen Gottes und seiner abgetrennten Lebenssphäre oder in der einer abstrahierenden Konzentration auf die religiöse Subjektivität, genügt also prinzipiell nicht dem Gottesbegriff[82a]. Hierin stimmt Pannenberg also mit der Kritik des Deutschen Idealismus am anthropomorphen Gottesbegriff und an der Konzentration der Theologie auf die religiöse Subjektivität überein. Dieses Thema ist heute vor allem wegen des Einflusses der Existenzialtheologie besonders aktuell. Ähnlich wie die Theologie hat die moderne Philosophie, und zwar auf Grund des Verweises der Behandlung der Weltfragen auf die ausschließliche Zuständigkeit des wissenschaftlichen Positivismus, sich "immer tiefer in die Probleme der Subjektivität verstrickt"[83]. Wie gesehen, lehnt Pannenberg nicht den Gedanken des Einsatzes der religiösen oder philosophischen Frage bei der menschlichen Subjektivität ab, sondern die Auffassung, daß die Subjektivitätsfrage und damit die Frage nach Gott bzw. nach der Wahrheit überhaupt abstrakt, unabhängig von dem Rest der Wirklichkeit gelöst werden und so auf die Metaphysik verzichten können. Eine unmetaphysische Philosophie bzw. eine atheistische Theologie ist in sich widersprüchlich, ein Ungedanke[84]. Sowohl die Philosophie als auch die Theologie leiden heute nach Pannenberg an der Verlust des umfassenden Rahmens, der allein ihre Probleme lösen kann und der daher zu ihrem Begriff gehört. Er äußert die Meinung, daß die Theologie heute - "im modernen Zeitalter der Krise des metaphysischen Bewußtseins" - "das Erbe der Metaphysik mitzuverwalten hätte"[85].

h) Entgegensetzung und Zusammengehörigkeit der Ausgangspunkte in Philosophie und Theologie

Theologie und Philosophie bearbeiten dasselbe Thema der Wirklichkeit insgesamt bzw. der Wahrheit überhaupt, tun es aber "nicht in derselben Weise", sondern gerade "von entgegengesetzten Ausgangspunkten her"[86]. Beim Thema der "Wirklichkeit insgesamt ... verbindet sich die Doppelfrage, was die Einheit des Wirklichen als solchen ausmacht, was also das allem Wirklichen Gemeinsame ist, und was alles Wirkliche zur Einheit der einen Wirklichkeit zusammenschließt"[87]. Die Philosophie fängt unten an und erforscht "die Gemeinsamkeit alles Wirklichen in seinen Besonderungen"[88]. Die Theologie hat dagegen Gott, nämlich "die einende Einheit alles Seienden", als ihren direkten Gegenstand[89], und zwar ausgehend vom Gottesbegriff der positiven Religionen. Konkreter erklärt Pannenberg die Gemeinsamkeit und den Unterschied zwischen Philosophie und Theologie folgendermaßen: "Theologische Aussagen stellen sich wie philosophische als Hypothesen über die Sinntotalität der Erfahrung dar, aber erstens unter dem Gesichtspunkt der alles Gegebene in seiner noch unvollendeten Totalität letztlich bestimmenden Wirklichkeit und zweitens im Hinblick darauf, wie sich diese göttliche Wirklichkeit im religiösen Bewußtsein bekundet hat"[90].

Der eben dargelegte Unterschied zwischen Philosophie und Theologie ist im Grunde nur methodischer Art, denn die zwei Aspekte des Gemeinsamen und des Einenden gehören wesentlich zusammen: "Indem die Philosophie das Sein des Seienden bedenkt - die Gemeinsamkeit alles Wirklichen in seinen Besonderungen - verfolgt sie schon die Frage nach der einenden Einheit alles Seienden mit... Und umgekehrt, wo irgendeine Theologie sich ernsthaft darauf einläßt, Gott zu denken, und das heißt ihn als die einende Einheit alles Seienden zu denken, da ist sie schon in die Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Besonderung in der Konstitution jedes konkret Wirklichen verwickelt"[91]. Die Theologie impliziert einen metaphysischen Rahmen, d.h. "philosophische Hypothesen über die Wirklichkeit im ganzen". Philosophie ist aber ihrerseits "möglich unter Ausklammerung der Gottesfrage", denn für sie ist die Gottesfrage eine letzte Frage. In ihrem Vorfeld geht es zunächst um andere Themen, nämlich darum, was Wirklichkeit überhaupt ist, wie sie uns zugänglich ist, in welchen Formen Wirkliches auftritt usw. Philosophische Reflexion kann daher die Gottesfrage zurückstellen, und sie kann sie sogar vermeiden, wenn sie zugleich darauf verzichtet, die Frage nach der Wirklichkeit im ganzen zu thematisieren. Letzteres ist allerdings in der Philosophie nicht ohne

Selbstwiderspruch möglich, da der Anspruch ihrer Behauptungen über das Wesen von Erfahrung und Wirklichkeit überhaupt immer auch schon Annahmen über Wirklichkeit im ganzen impliziert. Strenge Allgemeinheit ist ohne Totalität nicht erreichbar, mit der Frage nach Wirklichkeit im ganzen ist aber unausweichlich auch die Frage nach der Möglichkeit solcher Totalität, nach ihrer einenden Einheit verbunden. Diese Frage braucht nicht terminologisch als Frage nach Gott entwickelt zu werden, der Sache nach handelt es sich bei ihr um nichts anderes. ... das" - nämlich die Einbeziehung des Gottesgedankens in die philosophische "Reflexion auf Wirklichkeit überhaupt" - "dürfte nur eine Frage der Strenge der Reflexion auf die in der philosophischen Frage nach Erfahrung und Wirklichkeit mitgesetzten Bedingungen sein"[92]. "Der Sache nach ist der Zusammenhang mit der Problematik des Gottesgedankens da immer schon gegeben, wo das Verständnis der Wirklichkeit im ganzen thematisch wird, weil sich immer die Frage stellt, worin denn die Einheit der Wirklichkeit im Sinne der jeweiligen Konzeption letztlich begründet ist"[93].

i) Die Abwehr der Gefahr des Pantheismus: Gott und Schöpfung als persönlich bezogene Korrelate

Die Bindung des Göttlichen an die ganze Wirklichkeit läßt an einen pantheistischen Gottesgedanken denken, wie ich bereits oben erwähnt habe (S. 92, Anm. 274). Pannenberg lehnt aber den Pantheismus als prinzipiell unvereinbar mit dem christlichen, schöpferische Transzendenz in sich schließenden Gottesgedanken ab. Daher begrüßt er ausdrücklich die Abgrenzung der frühchristlichen Theologie gegen den Pantheismus der Stoiker und betrachtet die Art, wie diese Abgrenzung vollzogen wurde, sogar als nicht radikal genug[94].Gegen Hegel wurde der Vorwuf des Pantheismus oft erhoben.Pannenberg selbst sagt: "Der wirksamste theologische Vorwurf gegen die Hegelsche Philosophie ist zweifellos die Verdächtigung ihres Gottesgedankens als pantheistisch gewesen"[95]. In der Tat ist dies der Hauptvorwurf gegen Hegel gewesen und hat sich, wie Pannenberg feststellt, "bis in die Gegenwart erhalten"[96]. Hegel selbst hat sich ausdrücklich gegen diesen Vorwurf verteidigt[97]. Daher hat Wilhelm Lütgert über ihn geschrieben: "Nie hat er den Vorwurf des Pantheismus, der ihm gemacht wurde, ernsthaft gewürdigt und wirklich verstanden. Er wies ihn in dem alleräußerlichsten Sinn des Wortes zurück"[98]. Pannenberg ist aber der Meinung, daß ein solcher Vorwurf "auf einem Mißverständnis" beruht[99] und daß er zu einem "Vorurteil" geworden ist[100]. Anlaß zum Pantheismusverdacht, wenn auch nur - meint Pannenberg - "für ein oberflächliches Verständnis", boten "Hegels energische Polemik gegen die abstrakte Entgegensetzung von Endlichem und Unendlichem und sein Begriff des wahrhaft Unendlichen, der das Endliche als 'Moment' in sich schließt"[101]. Darüber hinaus erklärt Pannen-

berg: "Doch wenn Hegel - was er selbst als mißverständlich erkannt hat, - gelegentlich von einer Einheit oder Identität des Endlichen mit dem Unendlichen oder Absoluten spricht, dann handelt es sich stets um negative Einheit, - um eine Identität, die durch Negation und Aufhebung des Endlichen vermittelt ist und daher nicht angemessen als ein Enthaltensein aufgefaßt werden kann"[102].

Auch die entgegengesetzte Deutung, die das Gegenständliche als bloßes Nichtsein versteht und so das Denken Hegels auf "Akosmismus" zurückführt, wird von Pannenberg ebenfalls abgelehnt: "Dabei wird aber übersehen, daß schon die Phänomenologie des Geistes sich ausdrücklich gegen den Gedanken gewendet hat, daß 'die Natur getrennt vom göttlichen Wesen nur das Nichts' sei. Im Unterschied zu Spinoza kommt in Hegels Philosophie des Subjekts das Absolute in seinem Anderssein zu sich selbst, und die Welt entspringt aus dem freien Entschluß der Idee zu ihrem Anderssein, das dabei als solches zu seinem Recht kommt"[103]. Die gegenständliche Wirklichkeit wird also von ihm als ein relativ selbständiges Sein bzw. als ein Anderssein Gott gegenüber gedacht. Zudem habe "Hegel die innertrinitarische Bewegung Gottes und den Weltprozeß unterschieden"[104]; es gebe eindeutige Aussagen Hegels, "die unterscheiden zwischen dem innergöttlichen Gegenüber als einem 'Spiel der Liebe mit sich selbst, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseyns kommt, zur Trennung und Entzweiung', und der Freisetzung dieses Andersseins als eines selbständigen Elementes, als Welt, worin 'der Unterschied sein Recht erhält, das Recht der Verschiedenheit'"[105]. Auf den nach Pannenberg einzigen "Vorwurf, den man an diesem Punkte mit Recht gegen Hegel erheben kann, ... daß bei ihm das innere Leben des trinitarischen Gottes mit logischer Notwendigkeit zur Hervorbringung der Welt führt" und daß diese dann "als Emanation aus dem Wesen Gottes aufgefaßt werden sollte, antwortet er durch den Hinweis darauf, daß bei Hegel die Setzung der Welt als "Schöpfung durch Gott als "Subjekt", als "Person" gedacht wird. So erscheine die Setzung der Welt als freie Selbstentscheidung Gottes. Zudem bewahre die Persönlichkeit Gottes, trotz seiner Einheit mit dem Anderssein der Welt, sein absolutes Sein, denn nach den Worten Hegels "ist der Chrakter der Person, des Subjektes vielmehr, seine Isolierung, Abgesonderheit aufzuheben... In der Freundschaft, Liebe gebe ich meine abstrakte Persönlichkeit auf und gewinne sie dadurch, die concrete"[106]. Der Vorwurf des Pantheismus wird also dadurch zurückgewiesen, daß das Verhältnis zwischen Gott und dessen Schöpfung als persönliche Beziehung, die trotz der Zusammengehörigkeit Unterscheidung impliziert, gedacht wird.

Zwichen Hegel und Pannenberg sind zweifellos grundlegende Übereinstimmungen vorhanden. Ähnlich wie Hegel betrachtet auch Pannenberg Gott nicht als einen Gegenstand neben den anderen, denn das würde angeblich seiner Unendlichkeit und damit seiner Göttlichkeit selbst widersprechen. Schon vom Gottesbegriff her muß gesagt werden: "Gott ist menschlicher Erfahrung nicht als ein Gegenstand unter anderen gegeben"[107]. Daher muß bei der Suche nach Gott prinzipiell vorausgesetzt werden, "daß die Wirklichkeit Gottes in anderen Gegenständen der Erfahrung mitgegeben ist"[108], und zwar, wie gesehen, "in allen". Eine "unendliche Totalität" bzw. "die Totalität 'alles' Wirklichen" kann zudem nicht "die sie einende Einheit außer sich" haben, denn in diesem Fall würde sie "nicht die Totalität alles Wirklichen sein". Die Relation zwischen Gott und Totalität muß also durch eine "Kategorie, die den Gegensatz von Teil und Ganzem übergreift", gedacht werden[109]. Aber dieses Ineinander ist jedoch nicht als Identität, sondern als "Korrelation" zu verstehen. So bezeichnet Pannenberg "die Totalität der endlichen Wirklichkeit" ausdrücklich als "das Korrelat zum Gedanken Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit"[110]. Diesen Sachverhalt haben wir eigentlich bereits herausgehoben, als wir bei der Bestimmung der unterschiedlichen Behandlung desselben Themas in Philosophie und Theologie die von Pannenberg vollzogene Unterscheidung zwischen dem, "was die Einheit des Wirklichen als solchen ausmacht", und dem, "was alles Wirkliche zur Einheit der einen Wirklichkeit zusammenschließt" sahen.

j) Das dynamische Verständnis von Gott

Konkret weicht Pannenberg der Gefahr des Pantheismus aus, indem er Gott nicht als die Totalität als solche, sondern nur als einen "Aspekt" oder "Gesichtspunkt" der Wirklichkeit auffaßt, eben den Aspekt, unter dem die Theologie die ganze Wirklichkeit betrachtet. Bei einem solchen Gottesbegriff erscheint Gott als unendlich, als das alles Bestimmende, und doch gleichzeitig als ungegenständlich, als verschieden von der von ihm bestimmten gegenständlichen Wirklichkeit. Pannenberg behauptet ausdrücklich: "Natürlich ist Gott nicht zu verwechseln mit dem Ganzen alles Wirklichen, wohl aber ist er dessen Ursprung, und dafür ist es bezeichnend, daß mit dem Gottesgedanken auch der eines Ganzen der Wirklichkeit haltlos wird". Und in diesem Kontext benutzt er den an Tillich erinnernden Ausdruck "die Tiefendimension alles Geschehens"[111] als Bezeichnung des Göttlichen. Er identifiziert Gott also nicht mit Dingen und Phänomenen, da "Tat und Täter nicht einfach identisch sind"[112]. Gott ist nach ihm "die einende Einheit" bzw. "die alles bestimmende Wirklich-

keit" innerhalb der Totalität, aber nicht die Totalität selbst. Gott wird in den Schriften Pannenbergs immer wieder durch sozusagen dynamische Begriffe definiert, nämlich als das Einende und Bestimmende, als "schöpferisches Wirken" und "schöpferisches Leben", als "Macht", "Herrschaft" und "Handeln", als schöpferischen "Ursprung" und "Grund", als "Schöpfer", "Urheber" und "Täter". So kann er "das Wesen Gottes" mit "Gottes Willen" gleichsetzen[113] und das "Gottsein Gottes" wesentlich mit der "Gottesherrschaft" verbinden[114]. Daher wird das Wesen Gottes nach den Eigenschaften seines Handelns bestimmt[115] und mit dem Offenbarungsgeschehen identifiziert, so daß "Gott auch von sich aus nicht anders Gott ist als von dem Geschehen bzw. der Person, die ihn 'verherrlicht'"[116]. Das Göttliche ist darum nicht als "abstrakte Gottesidee" oder als "kraftlose Hintergrundsmacht" zu denken, sondern als die "das Antinomische und Widersinnige des Daseins" versöhnende "Heilsmacht", und sein Wahrheitsgrad ist an seiner "Stellung und Bedeutung" innerhalb des Ganzen als integrativer Kraft zu messen[117]. Eine nähere spekulative Erklärung des Verhältnisses zwischen Gott und seiner Schöpfung werden wir später sehen, nämlich bei der Darstellung der Personalität Gottes im 7. Kapitel und bei der der Trinität im 9. wie auch bei den dialektischen Erörterungen im 8. Ähnlich wie bei Hegel ist es auch bei Pannenberg die gleichzeitig Zusammengehörigkeit und Unterscheidung in sich schließende persönliche Beschaffenheit der Verhältnisses zwischen Gott und seiner Schöpfung, welche die Unendlichkeit Gottes erklärt, ohne in den Pantheismus zu geraten.

Pannenberg versucht eine Bestätigung seiner dynamischen Auffassung von Gott in der Bibel darzubieten. Er gibt zu, daß in der Bibel verschiedene Offenbarungsmodelle vorhanden sind, auch direkte Selbstbekundungen Gottes wie Erscheinungen und Mitteilungen des Namens. Die Mitteilungen des Namens wie auch die Theophanien machen aber eine nur vorläufige und unvollständige Offenbarung aus und enthüllen daher nicht das Wesen Gottes, Gott als Macht über alles[118]. Für Israel war es unzweifelhaft, daß sein Gott, Jahwe, der allein wahre, d.h. der alles überhaupt bestimmende Gott war. Pannenberg beschreibt die israelitische Auffassung von Gott folgendermaßen: "Aller Bestand, sei es in den Ordnungen der Natur, im Leben der Völker oder des Einzelnen, ist umgriffen durch die Wahrheit Gottes und in ihr begründet"[119]. Zudem: wie könnte man erkennen, "daß gerade der Gott Israels der wahre Gott ist"? Nur durch den "Selbsterweis Jahwes durch seine Taten, die vor Israel und - nach israelitischer Erwartung - auch vor den Völkern seine Gottheit erweisen sollten"[120]. "In einigen israelitischen Texten ist ausdrücklich davon die Rede, daß Jahwe

seine Gottheit erweisen wird, für Israel wie auch für die übrigen Völker, und zwar durch Ereignisse, die zu erkennen geben sollen, daß der Gott Israels aller Dinge mächtig ist"[121]. Besonders in prophetisch-apokalyptischen Texten wird das Offenbarwerden Gottes mit der Erscheinung seiner "Herrlichkeit", "Herrschaft", seiner "δόξα" verbunden[122]. Jesus selbst konzentriert seine Verkündigung auf Gott selbst, d.h. auf seine kommende Herrschaft[123]. Das "Zentrum seiner Botschaft" war sein "Gottesgedanke", seine "Botschaft von Gott", nämlich seine "Botschaft vom Kommen der Gottesherrschaft"[124], sein Verständnis von Gott als "Liebe"[125]. Daß "die Wirklichkeit Gottes ganz und gar mit der Zukunft seines Reiches koinzidiert", bildet ein Kennzeichen der "Verkündigung Jesu"[126]. Daher kann es nach Pannenberg "christlicher Theologie immer nur um die Macht (und damit um die Gottheit) des Gottes gehen, dessen Wesen durch Jesus als Liebe offenbar ist. Wenn jedoch diese Liebe ohnmächtig wäre, dann wäre sie nicht Gott, und wenn sie nur eine Macht unter andern wäre, dann wäre sie nicht der eine Gott, von dem und zu dem alle Dinge sind und der allein im Ernst Gott heißen kann"[127]. Über die biblischen Erzählungen vom kommenden Reich Gottes sagt er im allgemeinen: "Dabei ist in der Tat biblisch das Sein Gottes und des Reiches identisch, denn das Sein Gottes ist seine Herrschaft"[128]. Zwei Seiten später drückt er auf noch schärferer Weise denselben Gedanken zusammen mit dem der Identität des Seins Gottes mit dessen Offenbarwerden: "Ist nicht Gott nur Gott im Vollzug der Herrschaft über die Welt? Darum wird seine Gottheit erst mit dem Kommen seines Reiches offenbar, erst dann wird seine Herrlichkeit sichtbar sein. Aber lassen sich die Offenbarung seiner Gottheit und diese selbst voneinander ablösen? Der Gott der Bibel ist Gott nur, indem er sich als Gott erweist. Er wäre nicht der Gott der Welt, wenn er sich nicht als ihr Herr erwiese". So ist die Offenbarung Gottes an das Offenbarwerden des "Wesens" der Dinge gebunden[129]. Darum sind die "Ewigkeit" des biblischen Gottes wie auch seine "Gegenwart" nicht als zeitlos und räumlich, sondern als dynamisch aufzufassen: "die Ewigkeit des geschichtlich handelnden Gottes ... kann nur als machtvolle Gleichzeitigkeit zu aller Zeit verstanden werden. Darin ist die Ewigkeit Gottes seiner Allgegenwart eng verwandt. Auch die letztere ist von Gottes machtvoller Freiheit her zu verstehen, nicht als zuständliche Ausdehnung im Universum, sondern als machtvolle Herrschaft über den Raum, Ubivoliquität"[130].

Im Einklang mit dem Dargelegten impliziert die Darstellung der Gottheit Jesu die Explizierung seiner geschichtlichen Wirkung, wie im 9. Kapitel (Abschnitt i und j) zu erörtern ist. Ähnlich soll ein als Wort Gottes verstandenes Wort

völlig auf die Geschichte bezogen werden, denn erst "die Weise, wie Gott seine Verheißungen erfüllt, macht seine Gottheit offenbar"[131]. Die Ereignisse Wirken in Bezug auf das Wort nicht nur als notwendige Bestätigung, sondern auch als Korrektur, denn das Verheißungswort wird meistens in der Bibel durch die Geschichte "überholt"[132]. Die Göttlichkeit eines Wortes ist also an seiner geschichtlichen Wirksamkeit zu messen[133], und diese Wirkung oder wirkende Macht ist mit Gott selbst gleichzusetzen. Daher wendet sich Pannenberg gegen die Auffassung, die "zwischen der göttlichen Epiphanie und der dabei mitgeteilten Verheißung nur ein äußerliches Verhältnis" bestehen und den Glauben an die Verheißung von dem "von ihr verschiedenen" göttlichen Urheber abhängen läßt, und kommt zum Schluß: "Dann sind der Autor und der Inhalt der Verheißungen letztlich eines... Die Einheit des verheißenden Gottes mit seiner Verheißung findet ihre Vollendung in der Erfüllung des Verheißenen: denn die Erfüllung wird die Verherrlichung des Menschen und der Welt, also ihre Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes bringen. Das Heil, das Gott verheißt, ist er selbst"[134]. Daher verbindet Pannenberg das "Heilsgeschehen" mit der "Gotteserkenntnis"[135],"das Heil des Menschen" mit der göttlichen Wirklichkeit selbst[136], die "Selbstverwirklichung des Menschen" mit der "Selbstverwirklichung Gottes"[137]. "Gottes Gottheit selber steht in der Geschichte auf dem Spiel", "bis mit der Vollendung seines Reiches auch seine Gottheit erwiesen sein wird. Denn ohne das Kommen seines Reiches wäre Gott nicht". Gott sei also mit seinem Reiche eins[138].

k) Die Freiheit Gottes von der Schöpfung: Die Beschränkung des Korrelationsgedankens

Das Ineinander von Gott und Wirklichkeit legt jedoch den Gedanken der Abhängigkeit Gottes von seiner Schöpfung nahe. Wie Pannenberg selbst erwähnt, hat bereits Fr. H. Jacobi an den Gottesbeweisen im allgemeinen kritisiert, "daß Gott dabei als abhängig von den endlichen Gegebenheiten, von denen die Beweise ausgehen, erscheine". Pannenberg fährt fort: "Für Jakobi war dies das schlagende Argument für den Widersinn allen Beweisens überhaupt im Hinblick auf Gott"[139]. Verschiedene Theologen haben sich im 19. Jahrhundert gegen die als logische Notwendigkeit verstandene Verbindung von Gott und Welt bei Hegel aufgelehnt[140]. K. Barth spricht von der "Einschränkung, ja Aufhebung der Souveränität Gottes" bei Hegel: "Dieser Gott, der Gott Hegels, ist mindestens sein eigener Gefangener. Alles begreifend, begreift er zuletzt und zuhöchst auch sich selbst, und indem er das im Bewußtsein des Menschen tut, wird und

ist vom Menschen aus Alles, was Gott ist und tut, als dessen eigene Notwendigkeit eingesehen. Es kann nun in der Offenbarung nicht mehr um eine freie Tat Gottes gehen, sondern Gott muß so funktionieren, wie wir ihn in der Offenbarung funktionieren sehen. Es ist ihm notwendig sich zu offenbaren. 'Ein Geist, der nicht offenbar ist, ist nicht ein Geist' (III 35). 'Gott ist schlechthin offenbar' (III 6). Das endliche Bewußtsein, das der Offenbarung teilhaftig ist, erweist sich damit als Moment in dem Begriff, in dem Prozeß Gottes selber. Notwendig ist die Schöpfung, notwendig auch die Versöhnung. Notwendig für Gott selber ist die Gemeinde, in der er der Geist der Gemeinde und damit erst Geist und Gott sein kann. Wäre er nicht der Geist der Gemeinde, so wäre er nicht Gott. Und nur sofern er Geist der Gemeinde ist, ist er Gott. Ich bin notwendig für Gott... Hegel hat, indem er die dialektische Methode der Logik zum Wesen Gottes machte, die Erkenntnis der realen Dialektik der Gnade, die in der Freiheit Gottes begründet ist, unmöglich gemacht"[141].

Zwar lehnt auch Pannenberg die Auffassung Hegels von den Setzungen Gottes nach der notwendigen Logik des Begriffs ab (s.o.: S. 163 Anm. 106). Im größten Teil des der Pannenbergschen Methologie gewidmeten 4. Abschnittes des 3. Kapitels habe ich mich eben mit dem Thema der Unmöglichkeit der Anwendung einer rationalistischen Logik auf die Theologie und mit dem damit verbundenen Prinzip der Priorität des Historischen über den Begriff bei Pannenberg beschäftigt (bes. S. 95 f., 102 und 109 f.). Zugleich dürfen aber die bereits angedeuteten grundsätzlichen Ähnlichkeiten zwischen Pannenberg und Hegel nicht übersehen werden, welche immerhin in differenzierter Form verstanden werden müssen. Pannenberg will "Gott, Selbst und Welt" in ihrer gleichzeitigen "Unterschiedenheit und Bezogenheit" denken[142]. Natürlich denkt er Gott als frei von jeder Bestimmung, von jeder Abhängigkeit, sonst wäre Gott nicht "die 'alles' bestimmende Macht": "Implizit ist dabei mitgedacht, daß diese alles bestimmende Macht ihrerseits nur durch sich selbst bestimmt ist, keiner Bestimmung durch ein anderes unterliegt, es sei denn, sie bestimme sich selbst dazu, so von anderem bestimmt zu werden"[143]. Der Gedanke der vollen Unabhängigkeit Gottes zwingt Pannenberg dazu, die Gültigkeit seiner Auffassung von Schöpfer und Schöpfung als Korrelata zu beschränken: "Die Vorstellung einer Korrelation zwischen dem Gedanken Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit ebebsosehr als unabhängig von irgendwelchen sein Wirken bedingenden Korrelata zu denken ist, also als schlechhinige Freiheit, die auch die Bedingungen ihres Wirkens selber setzt. Von daher

geurteilt ist die Ahnnahme einer Totalität der endlichen Wirklichkeit überhaupt in Entsprechung zur alles bestmmenden Wirklichkeit der göttlichen Freiheit bereits an die Voraussetzung einer Selbstbestimmung der göttlichen Freiheit zur Selbstmitteilung durch ihr Wirken gebunden. Ohne diese Voraussetzung wäre gar kein Wissen von Gott aus der Erfahrung der Welt und aus der Selbsterfahrung des Menschen möglich"[144]. Indem Gott als "reiner Akt der Freiheit"[145] aufgefaßt wird, ist "die Bekundung göttlicher Wirklichkeit immer als Selbstbekundung zu denken,... denn es würde dem Gedanken Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit widersprechen, wenn er anders als durch sich selbst zugänglich würde"[146]. So ist die Notwendigkeit Gottes, sich zu offenbaren, nicht als von draußen her auferlegte Nötigung zu denken, sondern als innere bzw. spontane Notwendigkeit, "als Manifestation seiner Selbstidentität", bei der Notwendigkeit und Freiheit zusammenfallen[147]. Angesichts einer näneren Beschreibung der Korrelation Gott-Schöpfung muß ich wieder auf die Darlegungen im 7. und 9. Kapitel jeweils über den Personbegriff und über die Trinität verweisen.

1) Die Forderung an die Theologie, philosophisch zu verfahren

Wie erörtert, haben Philosophie und Theologie dasselbe Thema, nämlich das der Totalität, die sie immerhin je von einer verschiedenen Perpektive her behandeln. Oft wurden Philosophie und Theologie auf Grund ihres verschiedenen Ausgangspunkts, die erste von unten her und die letzte von oben her, entgegengesetzt. Dies erscheint vor allem seit der Auflehnung des Menschen der Aufklärungszeit gegen autoritäre Ansprüche, die auf empirische Verifizierung verzichten, wie diejenigen der positiven Religionen. Ein solches Problem sollte es aber nach Pannenberg eigentlich nicht geben. Indem das Göttliche die gegenständliche Wirklichkeit in sich schließt, sollen das Oben und das Unten zusammenfallen. Die Ausgangspunkte sind zwar verschieden, die Resultate sollen jedoch identisch sein, denn es geht bei beiden Fächern um dasselbe Thema, um dieselbe Wirklichkeit, deren verschiedene Aspekte wesentlich zusammengehören, unzertrennbar sind. Die Philosophie kann nicht auf das Oben des Göttlichen verzichten, denn bei der Untersuchung der Wirklichkeit als ganze soll sie auch die alles einende Wirklichkeit herausheben: Das Gemeinsame und das Einende gehören wesentlich zusammen (s.o.: S. 161 f.). Die Theologie hingegen geht von oben, von der einenden Einheit, vom Göttlichen aus. Daß etwas Konkretes aber die die Totalität einende Einheit, das Göttliche, sei, soll zuerst nur als eine zu bewährende Hypothese aufgefaßt werden, und zwar als eine Forderung des Gottesbegriffs selbst, welcher auf Grund seiner

Einbeziehung der gegenständlichen Wirklichkeit in sich die ontologische Form des Gottesbeweises fordert, denn "nur in bezug auf das Ganze der Wirklichkeit kann Gottes Gottheit gedacht werden"[148]. Daher soll die Theologie "die Form philosophischer Reflexion" haben, "philosophisch" werden, d.h. "sich insbesondere den Appell an autoritative Gegebenheiten und Instanzen irgendwelcher Art" versagen, und zwar im Gegensatz zu dem im etablierten Christentum weitgehend geltenden "theologischen Dogmatismus"[149]. Mit dem Thema der Zusammengehörigkeit von Begriff und Wirklichkeit in bezug auf Gott habe ich mich bereits im laufenden und schon vorher im 4. Abschnitt des 3. Kapitels beschäftigt. Nach Pannenberg stimmen die theologische Grundbegrifflichkeit und der positivistische Geist des modernen Menschen überein. Darum kann er, nachdem er die Selbstbekundung Gottes in Jesus als indirekten Selbsterweis durch sein Handeln dargestellt hat, sagen: "Andere Formen der Selbstbekundung Gottes vermögen nicht, ... uns Heutige von der Gottheit des damals Erschienenen zu überzeugen"[150].

Indem Pannenberg Wahrheit überhaupt als Versöhnung oder Übereinstimmung von Subjekt und Objekt bzw. von Mensch und Welt versteht und indem er sie so mit der Gottesfrage gleichsetzt, kann er keiner Philosophie und Theologie, die auf Objektivität verzichtet und sich ausschließlich auf die Subjektivität konzentriert, wissenschaftlichen Ernst beimessen. Nach ihm soll der "Boden der Willensmetaphysik Nietzsches" verlassen und diese "durch eine radikalere Frage nach dem Sein" überboten werden[151]. Weil Mensch und Welt verschiedene Wirklichkeiten sind, kann man die Wahrheit, d.h. die Übereinstimmung von Mensch und Welt nicht durch einen rein subjektiven Weg erreichen: "die objektive Gültigkeit - die Übereinstimmung mit der außermenschlichen Wirklichkeit - läßt sich nicht zurückführen auf die Übereinstimmung der Menschen untereinander ... selbst wenn Gedanken unter Menschen allgemeingültig wären, könnten doch alle Menschen in gemeinsamer Täuschung befangen sein"[152]. Und geschweige daß man eine solche Gültigkeit durch den ganz persönlichen Weg "irgendeiner existenzieller Grundentscheidung" erreichen könnte[153]. Daher rührt die Priorität, die Pannenberg bei der Bestimmung seiner Methologie dem Historischen zuschreibt. Bei seinen kritischen Bemerkungen denkt er nicht nur an die Theologie, sondern auch an die moderne Philosophie: "Die Philosophie hat sich immer tiefer in die Probleme der Subjektivität verstrickt. Sie hat das Feld des allgemeingültigen Wissens den positiven Wissenschaften überlassen müssen. Demgegenüber gerät ihr eigenes Tun zunehmend in das Licht subjektiver Unverbindlichkeit"[154]. Pannenberg ist also im Grunde der Meinung,

daß sein theologisches System philosophischer verfährt, als die moderne Philosophie selbst es tut.

m) Die Alternative bei dem Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie: Entweder Übereinstimmung oder Streit

Das bisher Dargelegte könnte den falschen Eindruck erwecken, Pannenberg befürworte "ein friedliches Nebeneinander" von Philosophie und Theologie. Oft hat die Theologie ein "Arrangement" mit der Philosophie versucht, sei es entweder in der Form einer Aufteilung von Zuständigkeiten oder in der der Aufnahme der philosophischen Sprache und Begrifflichkeit oder schließlich in der der Annahme der durch die Offenbarung als Lösung zu ergänzenden Verarbeitung der Seins- bzw. Existenzfrage durch die Philosophie[155]. Pannenberg lehnt solche Versuche radikal ab: "Das Arrangement mit einer auf außerchristlichen Voraussetzungen beruhenden Philosophie wie der aristotelischen kündigte den Verfall der Theologie an; denn diese ist entweder universal und entspricht so im Denken dem einen Gott, dessen Offenbarung sie bedenkt, oder sie verliert ihre intellektuelle Integrität. Jede partikulare Bestimmung der theologischen Thematik, jede Beschränkung ihrer Zuständigkeit auf ein Teilgebiet der Erfahrung oder der Wirklichkeit, selbst wenn es sich dabei um das als Offenbarung Gottes behauptete Geschehen und um seine Vermittlung durch die Heiligen Schriften handelt, dementiert das theologische Reden von Gott als dem einen Ursprung alles Wirklichen. Ein Arrangement mit einer auf außerchristlichen Voraussetzungen beruhenden Philosophie wie der aristotelischen, das dieser eine relative Selbständigkeit auf dem Gebiet natürlicher Erkenntnis zugesteht und die Theologie auf das Gebiet übernatürlicher Offenbarungswahrheit begrenzt, ist daher theologisch im höchsten Grade bedenklich"[156].

Die Ablehnung eines Arrangements zwischen Theologie und Philosophie gilt ebenfalls von der Seite der Philosophie her. Darum fährt Pannenberg unmittelbar nach dem zuletzt angeführten Zitat fort: "Andererseits mußte die Idee einer Philosophie, die als theologia naturalis eine bloße Propädeutik für die höhere Wahrheit der Theologie zu leisten hätte, ein ohnmächtiger Traum der Theologen bleiben. Philosophie hat es von ihrer Tradition her nicht weniger mit der einen und ganzen Wahrheit zu tun als christliche Theologie"[157]. In der Tat hat die Philosophie oft das "Ungenügen" der religiösen Konzeptionen kritisiert und "die Leerstellen der religiösen Überlieferung, deren Behauptungen sie als der Natur des Göttlichen ungemäß und also seiner Funktion

nicht genügend zurückweist", durch den Entwurf von "Alternativen" übernommen[158]. Zudem haben meistens die philosophischen Systeme den Aufbau der theologischen und die Bildung der jeweiligen religiösen Vorstellungen bestimmt, so daß das Ungenügen dieser Vorstellungen sich erst beim Scheitern der zugrundeliegenden philosophischen Auffassungen gezeigt hat[159]. Indem es bei der Philosophie und der Theologie im Grunde um die "Bearbeitung der gleichen Thematik" geht, ist unter ihnen nur eine Alternative möglich, nämlich entweder "Übereinstimmung" oder "Streit", Kampf, Konkurrenz: "Der Streit zwischen Theologie und von ihr sich unterscheidender Philosophie ist unvermeidlich, solange nicht Philosophie selbst theologisch wird oder Theologie als wahre Philosophie zu überzeugen vermag. Der Streit zwischen ihnen ist von der Sache her unvermeidlich, weil beide ihren Ernst nur in der Inanspruchnahme der ganzen ungeteilten Wahrheit haben"[160]. In seiner Auseinandersetzung mit der Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs durch die Apologeten sagt Pannenberg darum in bezug auf den griechischen und den biblischen Gottesbegriff: "Beide lassen sich je selbst ein Ganzes, nicht als einander ergänzende Teilstücke behandeln"[161]. Dies gilt für die Bestimmung des Verhältnisses sowohl zwischen Religionen und Kulturen im allgemeinen als auch zwischen den verschiedenen Religionen unter sich, wie bereits oben (S. 108 f.) erörtert wurde. Auch Hegel wirft Pannenberg eine inkonsequente Haltung in dieser Frage des Verhältnisses zwischen Philosophie und Christusoffenbarung vor: "Hegel hielt zwar daran fest, daß das Christentum die eine Offenbarung Gottes war, aber indem er erst seine eigene Zeit, seine eigene Philosophie als den Kairos des universalen Begreifens der Geschichte verstand, trat sie faktisch in Konkurrenz zur Christusoffenbarung"[162].

Die letzten Erwägungen bringen Pannenberg teilweise in die Nähe K. Barths. Barth richtet an F. Ch. Baur die Frage, "ob durch diesen bei der Philosophie gesuchten und gefundenen Beistand sein theologisches Anliegen als solches nicht heillos verdunkelt sein möchte"[163]. Nach Barth kann man die Theologie keiner Philosophie unterwerfen, denn die "Wirklichkeit, die die Theologie beschäftigt, scheint, in wie wenigen und reduzierten Stichworten man immer auf sie hinweisen mag, den Anspruch zu erheben, eine letzte und schlechterdings überlegene Instanz zu sein"[164]. Dieser Anspruch beruht bei Barth auf der Souveränität und Freiheit Gottes, dessen Wort die Theologie für Gegenstand hat und dessen Begriff den Barthschen Vertikalismus oder Offenbarungspositivismus begründet (s.o.: S. 36-46, bes. 41 ff.). Darum hält er jede philosophisch verfahrende "Apologetik" für Verrat an der Sache der Theologie[165].

Zwar erhebt die Theologie auch bei Pannenberg ähnlich wie bei Barth den Anspruch, die volle Wahrheit darzustellen. Daher betrachtet er die Haltung der "Patristik" im allgemeinen als vorbildlich: "Damals trat die Theologie in Konkurrenz zu den philosophischen Schulen der Antike mit dem Anspruch, die wahre Philosophie zu begründen. Damit ist ein Maßstab für alles theologische Denken gesetzt, dem kein einzelnes theologisches System endgültig genügen kann, und an dem gemessen vieles, was in der Geschichte als Theologie hervorgetreten ist, als völlig unzureichend erscheinen muß. Und doch reicht dieser Maßstab allein zu, eine Vorstellung von der Größe der Aufgabe zu vermitteln, der sich christliche Theologie heute gegenübersieht, wenn sie in der geistigen Auseinandersetzung der Moderne bestehen will"[166]. Jedoch besitzt Pannenbergs umfassende Offenbarungstheologie einen ganz anderen Charakter als den Vertikalismus der Barthschen Worttheologie, wie es folgendes Zitat mit seinem Hinweis auf "Erscheinungen göttlicher Wirklichkeit" wie auch auf "Offenbarungen" -d.h.auf Offenbarung im Plural- genügend zeigt: "Daß Theologie es mit Offenbarung zu tun hat, bedeutet jedenfalls, daß sie sich nicht reduzieren läßt auf Einsichten, die außerhalb des Umkreises geschichtlich konkreter Erscheinungen göttlicher Wirklichkeit, 'Offenbarungen' im weiteren Sinne des religionswissenschaftlichen Sprachgebrauchs, zu gewinnen sind. Das ist eine Wahrheit, an die Theologen bei ihrem Bemühen um Verständlichkeit der christlichen Überlieferung sicherlich immer wieder einmal erinnert werden müssen"[167]. Wie bereits im 3. Kapitel erörtert wurde, gehören nach Pannenberg das Oben und das Unten zusammen und bilden zwei Aspekte des ein- und selben Verfahrens, und zwar im Gegensatz zur einseitig von oben verfahrenden Theologie Barths[168].

Die Tatsache, daß Philosophie und Theologie dasselbe Thema haben, "sollte mitten im Streiten eine Gemeinsamkeit begründen und die Argumente der anderen Seite als förderlich auch für die eigene Sache erkennen lassen"[169]. Wie gesehen, kann diese gegenseitige Hilfe jedoch nicht als die Komplementarität von zwei nebeneinander stehenden, in sich abgeschlossenen Bereichen. Ähnlich ist die Theologie auch nicht "in eine Wissenschaftssystematik einzuordnen, die von einer Philosophie bereitgestellt wird, die hinsichtlich ihrer Begründung vom Christentum unabhängig bleiben möchte. Die Theologie hat sich in ihrer Geschichte gegen solche Einordnung immer wieder gesperrt"[170]. Eine Philosophie ist nach Pannenberg schließlich nur annehmbar, sofern sie christlich ist, denn in der Philosophie geht es nach ihm im Grunde wie in der Religion um die eine, unteilbare Wahrheit. Darum "kann keine christliche Theologie sich damit zufrieden geben, daß der Inhalt der christlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus etwa nur eine unwesentliche Ergänzung oder gar eine bloße Illustration des philosophischen Gottesbegriffs darstellte"[171]. Zwar begrüßt Pannenberg - wie erwähnt -, daß die Apologeten

die Gottesfrage der griechischen Philosophie aufnahmen. Eine solche Verbindung war schon vorher vom hellenistischen Judentum vollzogen worden und ist auf Grund des umfassenden Gottesbegriffs Israels (s.o.: S. 165 Anm. 118) für erforderlich zu halten[172]. Pannenberg bedauert aber die Form, wie die Apologeten es getan haben. Er wirft ihnen vor, sie hätten "die heterogenen Elemente doch nur oberflächlich" verknüpft und eher ein unerträgliches "Nebeneinander der heterogenen Elemente" dargeboten[173]. Nach ihm ist dabei eine volle Verschmelzung oder Assimilation nötig, nämlich "eine bis an die Wurzel dringende Umgestaltung des philosophischen Gottesgedankens ... im Lichte der geschichtsmächtigen Freiheit des biblischen Gottes"[174]. Zwar "implizieren theologische Theorien philosophische Hypothesen über die Wirklichkeit im ganzen und sind insoweit an den Kriterien zu prüfen, die für philosophische Hypothesen gelten"[175]. Ihrerseits aber "bildet die religiöse Erfahrung, die ihren Ausdruck in bestimmten überlieferten Gedanken gefunden hat und deren Tragweite theologische Theorien formulieren, ein kritisches Prinzip für die Inanspruchnahme und Abwandlung vorgegebener philosophischer Hypothesen oder philosophischer Implikationen der Wissenschaften"[176]. Daher ist die "theologische Integration der philosophischen Kritik nur als Metakritik der Philosophie" vollziehbar[177]. Wie bereits im 3. Kapitel erörtert wurde, vertritt Pannenberg die Meinung, daß die Grundstruktur des Seins und damit auch die des Denkens selbst als vom Christusgeschehen bestimmt erscheinen sollen, und zwar auf Grund des Anspruchs dieses Geschehens auf Gottesoffenbarung. Demzufolge lehnt er die Logoschristologie in der durch die Altkirche dargebotenen Form wie auch ihre "auf dem Boden der Prozeßphilosophie" vollzogene Erneuerung durch J. Cobb ab, weil in beiden Fällen die philosophischen Kategorien nicht nach "der eschatologischen Logik der Geschichte Jesu von Nazareth" umgestaltet worden und so dieser Geschichte äußerlich geblieben sind (s.o.: S. 109 f.). Das konkrete Christusgeschehen soll als die "echte Erfüllung" und als die allein adäquate "Antwort" im Hinblick auf die allgemeine "philosophische Gottesfrage" erscheinen[178]. Pannenberg spricht ausdrücklich von der "Abhängigkeit meiner" -d.h. seiner- "philosophischen Reflexionen von christlichen Voraussetzungen"[179]. Im 9. Kapitel werde ich mich mit dem Thema des Zusammenfalls von Christologie und Theologie überhaupt bei Pannenberg beschäftigen. Zwar ist er ähnlich wie Barth der Meinung, daß Gott überhaupt vom Christusgeschehen her gedacht werden soll. Im Gegensatz zu Barth sieht er aber das christliche Gottesverständnis nicht als Widerspruch zu den anderen Gottesverständnissen: "Der Ursprung eines spezifisch christlichen Gottesverständnisses in der Geschichte Jesu steht daher nicht exklusiv gegen alles außerchristliche Reden von Gott,

sondern ist als Modifikation der jüdischen wie auch der griechischen oder anderweitiger Gottesgedanken im Lichte der Geschichte Jesu zu verstehen"[180].

Als Schluß dieses Kapitels möchte ich nur noch eine allgemeine Bemerkung, die noch einmal die Priorität der historischen Religion vor dem spekulativen Denken unterstreicht, machen. Sowohl die Philosophie als auch die Theologie stellen sich die Gottesfrage und verarbeiten sie durch explizierende Thematisierung. Diese Aufgabe kann nach Pannenberg nicht bloß das inhaltlose konstruktive Denkvermögen des Menschen als Ausgangspunkt haben, sondern sie soll eine religiöse oder quasi religiöse Wahrnehmung als Motor voraussetzen, deren Inhalt immerhin der explizierenden Thematisierung bedürftig ist und daher in seinem Anspruch auf Göttlichkeit zuerst hypothetisch bleibt. Hier geht es um den im vorigen Kapitel dargelegten Gedanken, nach dem die Frage einigermaßen die Antwort, den existenziellen Kontakt mit ihr voraussetzen soll, wenn auch nur in ihrem noch nicht ganz reflektierten und daher fraglich bleibenden Inhalt (s.o.: S. 142 f. mit Anm. 155).

Sein und Denken sollen also als durch das Christusgeschehen Bestimmtes dargestellt werden, und zwar in Verbindung mit der Menschfrage, denn, wie im vorigen Kapitel erörtert wurde, sind solche Fragen nur in Verbindung mit der Menschfrage in adäquater Weise stellbar und beantwortbar. Der Mensch in seinem Wesen, in seiner Freiheit, ist Frage nach Gott, kann nur in Gott Erfüllung finden, und zwar nur - so meint Pannenberg - im christlichen Gott, falls dieser der wahre Gott ist, denn Gott ist vom Begriff her allumfassend und daher auch einzig. Darum soll der Mensch in seiner Freiheit als durch das Christusgeschehen bestimmt erscheinen[181]. Anthropologie, Metaphysik, Logik, Erkenntnistheorie und Theologie fallen also bei Pannenberg im Grunde zusammen. Bis jetzt ist es uns vor allem um die Darstellung der Gottesfrage gegangen: Durch ihre Verbindung mit Anthropologie und Metaphysik wurde ihre umfassende Weite bestimmt. Sehen wir in den folgenden Kapiteln, wie nach Pannenberg die Antwort vom Christusgeschehen her aussieht, nämlich seine, bereits angedeutete (s.o.: S. 110) "eschatologische Ontologie" zusammen mit der aus ihr sich ergebenden "eschatologischen Logik". Die ontologischen und die noetischen Elemente werden immer wieder zusammen in Erscheinung treten müssen. Innerhalb dieser ganzen Auffassung spielt das geschichtliche Verständnis der Bibel von den uns beschäftigenden zwei Korrelaten, nämlich von Gott und Wirklichkeit, eine tragende Rolle. Mit diesem Thema werde ich mich im nächsten Kapitel befassen.

6. KAPITEL
Die griechische und die jüdisch-christliche Wahrheitsauffassung: Das Göttliche als Gleichbleibendes und als Geschichtliches

a) Das spannungsvolle Wahrheitsverständnis im abendländischen Denken

Nach dem Dargelegten haben Theologie und Philosophie im Grunde dasselbe Thema und setzen beide die religiöse Erfahrung als die ihre systematische Arbeit erst ermöglichende Basis voraus. So sieht Pannenberg "die Philosophie als angewiesen auf vorgängige religiöse Erfahrung" an, und zwar in Übereinstimmung mit anderen Denkern[1]. Dies bedeutet, daß das Verständnis der Philosophie eines Volkes die Kenntnis seiner Religion verlangt, sofern man ihre Wurzeln begreifen will. Da Philosophie und Theologie sich dieselbe Frage "nach der einen Wahrheit schlechthin" stellen, ist es aber auch selbstverständlich, daß das Bemühen der christlichen Theologie um die Darstellung der "Wahrheit der christlichen Botschaft" immer schon "in einem geistigen Bereich" stattfindet, "in welchem von anderer Seite, nämlich insbesondere von der Philosophie her, die Frage nach der Wahrheit bereits gestellt ist. Die Theologie wendet sich dieser Frage zu innerhalb eines vorgegebenen, wenn auch nicht unbesehen hinzunehmenden Zusammenhanges, inmitten des abendländischen Wahrheitsverständnisses. Außerhalb dieses Zusammenhanges beginnt heute auf der ganzen Erde niemand mehr, und gewiß nicht der christliche Theologe, nach der Wahrheit zu fragen -gleichgültig, ob man das nun weiß und zugibt oder nicht"[2].

Das abendländische Wahrheitsverständnis ist aber selbst "keine einförmige Größe", sondern hängt an zwei voneinander ganz verschiedenen Wahrheits- bzw. Wirklichkeitsverständnissen, nämlich dem griechischen und dem biblischen und hat "eine Geschichte"[3]. Das Vorhandensein eines solchen doppelten Erbes hat veranlaßt, "daß die Spannung zwischen griechischem und israelitischem Wahrheitsgedanken die ganze Geschichte des Wahrheitsverständnisses im Abendland bis heute bestimmt"[4]. Konkret besteht diese Spannung darin, daß der abendländische Mensch, der in einem durch die Bibel bestimmten geistigen Horizont, d.h. "im Horizont eines biblisch bestimmten Daseinsverständnisses" lebt, die griechische Fragestellung und zum Teil auch die griechische Lösung annimmt[5]. Pannenberg will diese Spannung überwinden. Dabei geht es nicht um die Ersetzung der griechischen durch die biblische Konzeption, denn wie gesehen, betrachtet er die Stellung der Gottesfrage durch die griechische Philosophie und damit auch ihre Grundbegrifflichkeit als authentisch

und unumgänglich. Ein "Nebeneinander" von Elementen beider Konzeptionen, wie die Apologeten es in ihren Synthesen vollzogen haben, lehnt er aber ab, weil jeder dieser Konzeptionen ein dem anderen gegenüber heterogenes Ganzes bildet. Pannenberg geht es um eine radikale Umformung, bei der die griechische Fragestellung, ihre Grundbegrifflichkeit, doch beibehalten, aber gleichzeitig durch das Angebot einer neuen, radikaleren Antwort übertroffen und insofern verwandelt wird. Die griechischen Begriffe verschwinden nicht, sondern sie werden mit einer neuen, die alte nicht aufhebenden, sondern diese zugespitzt interpretierenden Bedeutung ausgefüllt. Das Ineinander beider Auffassungen innerhalb ihrer Verschiedenheit drückt Pannenberg beispielweise dann aus, wenn er von der Geschichte des abendländischen Wahrheitsbewußtseins sagt: "Dieser Weg ist ... von den griechischen Formulierungen des Wesens der Wahrheit aus begangen worden. Die Fragen, die auf diesem Weg vorandrängten, sind von griechischen Ausgangspunkten her gedacht. Aber es mußte sich immer entscheiden, ob diese Fragen aus dem Horizont biblisch bestimmten Bewußtseins eine Antwort erfahren konnten. Daran mußte sich zeigen, auf immer wieder neuer Stufe, ob das biblische Wahrheitsverständnis die Kraft hat, das griechische mit seinen Aporien in sich aufzunehmen. Das heißt aber: In dieser Auseinandersetzung mußte und muß heute noch die Wahrheit des biblischen Wahrheitsverständnisses selbst sich erweisen"[6]. Pannenberg kommt nach einem Vergleich beider Wahrheitsverständnisse zum Schluß: "Die griechische Wahrheit ist also in der biblischen Wahrheit im Prinzip aufgehoben"[7]. Sehen wir uns zuerst etwas näher an, worin beide Konzeptionen unter dem Gesichtspunkt der jeweiligen Entsprechung von Gottesgedanken und Wirklichkeitsverständnis bestehen, um danach die umgestaltende Assimilation der griechischen Begriffe durch die biblische Auffassung einsehen zu können.

b) Die Immanenz der olympischen Gottheiten und ihre Auswirkung auf die griechische Philosophie

"Nun gehört zum historischen Hintergrund der Frage nach dem wahren Gott gewiß das spezifische Gottesverständnis der griechischen Religion, und es scheint so, daß die Frage nach der wahren Gestalt des Göttlichen ihrer Struktur nach mit einem eigentümlichen Zug der olympischen Gottheiten zusammenhängt, nämlich mit ihrem eigenartigen Immanenzcharakter, ihrer Zugehörigkeit zur normalen Ordnung des Geschehens ... Doch das Zustandekommen dessen, was immer wieder geschieht und als Faktum durchaus normal ist, war dem Griechen nur als Wirken der Götter verständlich"[8]. Daß die Götter der Ursprung der

normalen Geschehnisse sind, bildet noch keine besondere Sicht der griechischen Religion, sondern eine in den Religionen allgemein vorhandene Überzeugung. "Aber daß ihr Wesen in dieser Funktion aufgeht und nicht noch eine zweite, besonderer Offenbarung vorbehaltene, verborgene Seite hat, das gehört zum Eigentümlichen der olympischen Gottheiten... Die griechischen Götter bedürfen eben keiner besonderen Offenbarung, um ihr Wesen bekannt zu machen; denn sie 'gehören zur natürlichen Ordnung der Welt'. Das ist ihre 'Immanenz'"[9]. Die altorientalischen Gottheiten hingegen zeigen eine verborgene Gestalt hinter ihrem normalen Wirken, so daß sie "sehr wohl willkürlich in das Geschehen eingreifen, in auch außergewöhnlicher Weise wirken können"[10]. Immerhin erscheinen diese Gottheiten in ihrem kontingenten Wirken als gebunden "an eine über ihnen stehende Ordnung"[11] und hängen daher zuletzt an einem unveränderlich-allgemeinen Plan. Die mythischen, durch den eben dargestellten Zug gekennzeichneten Religionen nahmen natürlich das sich Wandelnde wahr und erfuhren sogar selbst geschichtliche Veränderungen[12]. Indem sie das Wahre bzw. das Göttliche im Unveränderlich-Ursprünglichen erblickten, konnten sie aber "dem unablässig sich Wandelnden als solchem keinen Sinn abgewinnen. Sinnvoll scheint das menschliche Leben nur insoweit zu sein, als es teilhatte am urzeitlichen, göttlichen Geschehen, von dem der Mythos berichtet und dem der Mensch durch den Kultus verbunden bleibt, sofern im Kultus der Mythos vergegenwärtigt wird. Aus der Bedrohung durch den rastlosen Wandel der Geschichte rettet sich der Mensch in die Geborgenheit der wandellosen mythischen Urwirklichkeit, die sich in den Kreisläufen des irdischen Geschehens spiegelt"[13]. Damit wird selbst die sittliche Art des Menschen als eine Erscheinung des Kosmos angesehen[14]. Auf Grund der radikalen "Immanenz" der griechischen Götter bekommt das mythische Denken in der griechischen Religion besondere Intensität.

Wie gesagt, bilden die eigenen religiösen Vorstellungen den bestimmenden Horizont, in dem die Spekulationen der griechischen Philosophie über das Wahre oder das Göttliche stattfanden: "Von hier aus wird der Ansatzpunkt der philosophischen Theologie verständlich... Das wahrhaft Göttliche kann nichts anderes sein als der für das Zustandekommen der bekannten Wirklichkeit nötige und zu ihrer Erklärung vorauszusetzende Ursprung. So wird es möglich, von den normalen Gegebenheiten der Welterfahrung aus auf die wahre Natur des Göttlichen zurückzuschließen. Was am einleuchtendsten und am umfassendsten das Zustandekommen der bekannten Vorgänge und Dinge verständlich macht, muß das wahrhaft Göttliche sein... Daß das Göttliche als der letzte Ursprung des

in der Welt Vorhandenen zu verstehen ist und daß deshalb das wahrhaft Göttliche im Rückschluß von den bekannten Gegebenheiten der Wirklichkeit her begriffen werden kann, das ist die Voraussetzung, die seit den Vorsokratikern das philosophische Fragen nach dem Ursprünglichen bestimmt hat"[15]. In diesem Kontext ist das Wahrheitsverständnis "von Anfang an orientiert am Verhältnis eines Redenden zum Beredeten. Es meint ursprünglich, etwas sehen zu lassen, wie es von sich aus ist, es nicht zu verbergen". Dabei geht es also um ein unpersönliches, um ein versachlichtes Verhältnis zwischen Erkennendem und Erkanntem. Dem griechischen Wahrheitsverständnis liegt das von Parmenides formulierte Prinzip zugrunde, "daß Ist ist und daß Nichtsein nicht ist", welches Wahrheit bzw. wahres Sein als zeitlose und unveränderliche Einheit auffaßt. Dementsprechend besteht die Haltung vor der Wahrheit darin, "das Seiende als Seiendes und das Nichtseiende als Nichtseiendes auszugeben"[16].

c) Die aporetischen Schranken des griechischen Gottesgedankens: Die Bindung an das Unveränderlich-Vorhandene und das Rückschlußverfahren als Grundaporien

Die eben dargelegte Grundposition der griechischen Philosophie erweist Aporien, die sie selbst nicht auflösen kann. Sie hebt doch die Einheit des Wahren, des Göttlichen, und damit auch seine Beständigkeit, Dauerhaftigkeit, Ewigkeit, Zuverlässigkeit hervor[17]. Diese Einheit hat aber einen nur beschränkten Wert, denn sie wird als zeitlos und unveränderlich verstanden und bezieht sich deshalb nur auf den angeblich hinter dem wechselnden Sinnenschein verborgenen, nur dem logoshaften Vernehmen sich entbergenden letzten Ursprung aller Dinge. Die "Zeitlosigkeit, die mit der Absonderung der Wahrheit vom wechselnden Schein der Sinneseindrücke zusammenhängt, ist für das griechische Wahrheitsverständnis ... charakteristisch, jedenfalls im Wirkungsbereich des Parmenides und Platons"[18]. So gerät das griechische Denken in eine, das Göttliche beschränkende dualistische Konzeption, die nur dadurch die Einheit des Wahren, des Göttlichen, retten kann, daß es die sinnhafte, wechselnde Wirklichkeit als bloßen Schein und insofern als Nichtsein betrachtet, obwohl die gestaltlose Materie ähnlich wie das gestaltende göttliche Prinzip als ein seit Ewigkeit Daseiendes behauptet wird[19]. Diese Schranke der Weite des Göttlichen und damit auch seiner Einheit ist nach Pannenberg "mit der philosophischen Fragestellung nach dem göttlichen Ursprung von vornherein und wesentlich verbunden, da die philosophische Fra-

ge immer den Weg des Rückschlusses vom Vorhandenen auf den Ursprung geht und so immer schon die Zweiheit von Gewirktem und Wirkendem voraussetzt"[20]. Indem der wesenhaft eine göttliche Ursprung der Vielheit und Vergänglichkeit der Dinge der Erfahrung entgegengesetzt wird, werden seine Andersartigkeit und Unbegreiflichkeit und in Verbindung damit auch seine Geistigkeit und Einfachheit als Ausdrücke solcher Entgegensetzung befürwortet[21]. Aber auch diese Eigenschaften können im griechischen Ansatz nicht radikal genug verstanden werden. Das Rückschlußverfahren vom Vorhandenen zum göttlichen Ursprung setzt eine Ähnlichkeit oder Analogie zwischen beiden Bereichen, sonst wäre der Rückschluß nicht vollziehbar. Damit werden Gottes Andersartigkeit und Unbegreiflichkeit beschränkt: Das Wesen Gottes ist freilich "von den Wirkungen und ihren Eigenschaften her auch nicht adaequat zu erfassen, sondern nur als ihr unanschaulicher Grund zu ahnen. Immerhin gestattet es die wenn auch unvollkommene Ähnlichkeit der Wirkungen mit ihrer Ursache, die Eigenschaften der ersteren auf die letztere superlativisch zu übertragen. Durch diese Reflexion auf eine Ähnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung wird die Andersartigkeit Gottes allerdings wieder eingeschränkt und ihrer Radikalität beraubt"[22]. Man wollte die Andersartigkeit Gottes vor allem durch dessen Geistigkeit ausdrücken. "Dennoch mußte die verbreitete Anschauung von der Geistigkeit der Gottheit eine Abschwächung ihrer Andersartigkeit in sich schließen", denn Gott wird dabei besonders im Bereich des geist-leiblichen Dualismus der platonischen Anthropologie nach der Art eines Menschen aufgefaßt, nämlich als eine irgendwie abgrenzbare Substanz oder wie bei der Stoa als den mit der Welt ein einziges Lebewesen bildenden Geist oder Logos. Die Ähnlichkeit Gottes mit dem Menschen erscheint dann auch in dem Gedanken, daß Gott als Geist, als Nus, wegen seiner Verwandschaft mit dem menschlichen Nus, durch diesen "irgendwie erkannt werden kann"[23]. Durch die Vorstellung von Gott als Geist wird innerhalb des griechischen Ansatzes also auch die Unbegreiflichkeit Gottes zusammen mit seiner Andersartigkeit beschränkt[24]. Darum konnte die Philosophie "das personhafte Gegenüber des lebendigen Gottes zum Menschen nicht in seiner Wahrheit verstehen, sondern konnte alles personhafte Reden von Gott nur als anthropomorphe Ausdrucksweise deuten"[25].

Die grundlegende Aporie der griechischen philosophischen Theologie besteht darin, daß das Göttliche von seinem Wesen oder Begriff her der eine Ursprung alles Wirklichen überhaupt ist, daß es aber einerseits auf Grund seiner Bindung an das Vorhandene durch das Rückschlußverfahren das Zukünftige und andererseits wegen seiner Unveränderlichkeit und Gestaltlosigkeit das Viel-

fältige und sich Wandelnde, das Neue, nicht integrieren oder erklären kann. Diese zwei Aspekte fallen im Grunde zusammen, denn das Zukünftige wird dabei nicht integriert, sofern es wirklich Neues darstellt. "Ursprung für alles Vorhandene zu sein, war die Leitidee des griechischen Gottesbegriffs. Die Philosophie konnte demgemäß ihren Gottesbegriff im Rückschluß von der Welt aus konstruieren... Der im Rückschluß vom Vorhandenen aus erschlossene Ursprung kann nie als der Grund für etwas allem Vorhandenen gegenüber Unerhörtes begriffen werden. Das gibt das Rückschlußverfahren nicht her"[26]. Die Unveränderlichkeit des göttlichen Ursprungs mußte zum "Gedanken der Apathie Gottes" und zur Ablehnung jedes Eingreifens "der Götter in die sich wandelnde Welt und in die menschlichen Geschicke" führen[27].

Während seiner Erklärungen kommt Pannenberg immer wieder zum Gedanken der bestimmenden Rolle der Religion der Griechen für deren Philosophie: "Wir sahen nun aber, daß die rückschließenden Konstruktion der Natur des Göttlichen nur auf dem Boden einer ganz bestimmten Religion möglich wurde, nämlich in der Atmosphäre der selbst zur kosmischen Ordnung gehörigen olympischen Götter. Das Gottesversätndnis der griechischen Religion lebte also in der Philosophie fort... Auch hier ist durch das Rückschlußverfahren das Gottesverständnis der olympischen Religion noch wirksam"[28]. Bei einem Vergleich zwischen dem philosophischen und dem biblischen Gottesbegriff sagt Pannenberg: "Denn durch seinen Ursprung in der olympischen Religion mit dem spezifischen Immanenzcharakter ihrer Gottheiten war der philosophische Gottesgedanke (auch der platonische) anders geartet als der biblische"[29].

d) Das biblische Denken zwischen Mythos und Geschichte

"Die Erkenntnis, daß Israel innerhalb der Religionsgeschichte einen singulären Ort einnimmt durch sein geschichtliches Bewußtsein, ist Gemeingut der heutigen Forschung"[30]. Dem in den Völkern des Alten Orients allgemein geltenden mythischen Denken gegenüber "ist es spezifisch für Israel, daß es nicht in Abschattungen eines mythischen Urgeschehens, sondern immer entschiedener gerade im geschichtlichen Wandel selbst die Wirklichkeit seines Gottes erfuhr"[31]. Mircea Eliade, welcher in seinem Werk "Der Mythos der ewigen Wiederkehr" (1953) das geschichtliche Wirklichkeitsverständnis als eine besondere Charakteristik Israels im Raum der religionsgeschichtlichen Umwelt umfassend herausgestellt hat, läßt die Entdeckung des geschichtlichen Denkens durch Israel aus den Gerichtsverkündigungen der Propheten, die

durch das geschichtliche Schicksal Israels in Erfüllung gegangen sind, entstehen (149 ff.). Pannenberg hingegen verteidigt auch hier sein allgemeines Prinzip, nach dem bei dem Wirklichkeitsverständnis eines Volkes und damit auch bei der Art, wie es die Wirklichkeit erfährt, das Gottesverständnis dieses Volkes die entscheidende Rolle spielt: "Die Voraussetzung des geschichtlichen Bewußtseins in Israel liegen in seinem Gottesgedanken. Weil die Wirklichkeit Gottes für Israel nicht darin aufgeht, Ursprung der Welt zu sein, d.h. Ursprung der normalen, sich immer wiederholenden Vorgänge und Begebenheiten, darum kann dieser Gott in einer unvorhersehbaren Weise in den Gang seiner Schöpfung eingreifen und Neues in ihr wirken... Innerhalb der durch immer neues Wirken Gottes gekennzeichneten Wirklichkeit entsteht Geschichte dadurch, daß Gott Verheißungen ergehen läßt und diese Verheissungen erfüllt. Geschichte ist das zwischen Verheißung und Erfüllung hineingespannte Geschehen, indem es durch die Verheißung eine unumkehrbare Zielrichtung auf künftige Erfüllung hin erhält"[32]. Immerhin ist das Schema Verheißung-Erfüllung nicht als buchstäbliche Entsprechung zu verstehen, denn die Art der Erfüllung entsprach nie ganz den Vorstellungen der Erwartungen in der Verheißung, so daß immer gleichzeitig Kontinuität und Wandlung in der Geschichte bzw. die Treue Gottes und seine Freiheit zum Vorschein kamen: Es geht also um eine "an der Kontinuität der Verheißungen im Wandel ihres Inhaltes faßbare Geschichtseinheit"[33]. Die erwartete volle Erlösung wurde zuerst nur durch beschränkte Kategorien erfaßt und verschob sich zudem immer wieder. Erst bei der prophetisch-apokalyptischen Tradition wurde sie einer endgültigen Tat Gottes am Ende der Universalgeschichte vorbehalten: die jüdische Apokalyptik vollzog "die Ausweitung der Geschichte auf das Ganze des Weltlaufs zwischen Schöpfung und Weltende"; die Erfüllung wird "nicht mehr (wie noch in der Prophetie) als innergeschichtliches, damit auch überholbares Ziel erwartet, sondern als Ende der ganzen Weltgeschichte"; zudem wird dabei "schließlich die gesamte Schöpfung in die Geschichte hineingezogen"[34].

Trotz der Offenheit Israels für das Geschichtliche war seine Religiosität gleichzeitig durch mythische Züge geprägt. Das mythische Denken stellt nicht einfach die Denkungsart einer konkreten Epoche und konkreter Völker dar, es entspricht eher allgemeinen anthropologischen Zügen, nämlich der Angst des Menschen vor der dunklen Zukunft und seiner Tendenz, Zuflucht in der Sicherheit der von ihm oder von anderen erfahrenen Vergangenheit zu suchen. Der mythische Zug erscheint besonders in den traditionsbestimmten Menschen[35]. Im Grunde lebt jeder Mensch "von der Tradition", d.h. in der "Abhängigkeit

vom Überlieferten", denn die "Überlieferungen, mit denen ein Mensch aufgewachsen ist, erschließen ihm ja erst die Vielfalt der Lebensmöglichkeiten"[36]. Die Verankerung in Vergangenheit und Gegenwart bedeutet für sich allein jedoch nicht Verneinung der Offenheit für die Zukunft. Noch mehr: Erst jene Verankerung ermöglicht diese Offenheit. In der Bibel spielt das Mythische, der Rückbezug auf Vergangenes, faktisch eine wichtige Rolle und erfüllt verschiedene Funktionen. Zwar hoffte Israel auf die Zukunft, erinnerte sich aber immer wieder an die grundlegenden Heilsereignisse der Vergangenheit, die es für die Offenbarung Gottes hielt, aktualisierte sie im Kultus und schöpfte aus ihnen Kraft und Hoffnung im Hinblick auf die Zukunft. Die nachkanonisch-jüdische und die urchristliche Literatur zeigen auch ähnliche Züge[37]. Jesus selbst hat im Einklang mit der apokalyptischen Tradition seine Aufmerksamkeit grundsätzlich auf die Zukunft, auf das kommende Reich Gottes gerichtet, wenn er die eschatologische Hoffnung natürlich auch ganz in Verbindung mit dem Gott des Alten Bundes versteht: "Doch immer noch suchte Israel die grundlegende Offenbarung seines Gottes in Ereignissen der Vergangenheit, in der Gesetzgebung vom Sinai, nicht in der Zukunft seiner Herrschaft. Erst Jesus kehrte dieses Verhältnis um und setzte sich über die religiösen Traditionen seines Volkes hinweg, wo es um der kommenden Herrschaft Gottes willen nötig schien"[38].

e) Das umfassende geschichtliche Wahrheits- bzw. Wirklichkeitsverständnis der Bibel

Die Unterschiede des Wirklichkeits- bzw. Wahrheitsverständnisses Israels zu dem der Griechen sind deutlich. Für Israel ist Wahrheit "nicht ein- für allemal da, als zeitlos gültiger Sachverhalt", sondern "muß immer wieder geschehen"[39]. "So ist Wahrheit im israelitischen Sinne" - stellt Pannenberg unter Berufung auf Hans von Soden fest - "die 'als Geschichte gesehene Wirklichkeit... Wahrheit ist nicht etwas, was irgendwie unter oder hinter den Dingen liegt und durch Eindringen in ihre Tiefe, ihr Inneres gefunden würde; sondern Wahrheit ist das, was sich in der Zukunft herausstellen wird'"[40]. Der dem griechischen Wahrheitsverständnis eignenden Zug der Einheit, Beständigkeit, Zuverlässigkeit, Unveränderlichkeit, Kontinuität, Ewigkeit befindet sich auch im biblischen Wahrheitsverständnis. Aber diese Einheit oder Kontinuität erweist sich nicht im Identischbleiben einer von sich aus identisch seienden Sache, sondern in der verläßlichen Treue eines Gottes, der als lebendig seine Treue auf immer neue Weise, durch immer qualitativ-neue Werke

erweist[41]. So ist es sein Gottesbegriff, welcher Israel Sinn und einheitliche Wahrheit im Geschichtlichen, im Wandelbaren, sehen ließ: "Aller Bestand, sei es in den Ordnungen der Natur, im Leben der Völker oder des Einzelnen, ist umgriffen durch die Wahrheit Gottes und in ihr begründet"[42].

Die Überlegenheit des biblischen Wahrheitsverständnisses über das griechische zeigt sich eben darin, daß es nicht nur das Vorhandene und Unwandelbare, sondern die ganze Wirklichkeit überhaupt integriert, so "daß der griechische Dualismus zwischen wahrem Sein und wechselndem Sinnenschein im biblischen Wahrheitsverständnis überholt ist"[43]. "Die griechische Wahrheit ist also in der biblischen Wahrheit im Prinzip aufgehoben, sofern die letztere diejenigen Züge der Wirklichkeit miteinschließt, die der griechische Wahrheitsgedanke von sich ausschließt, ohne doch das Interesse am Bleibenden und Dauernden etwa weniger entschieden festzuhalten"[44]. Der "Freiheit Gottes zu je neuem, bislang unerhörtem Wirken in seiner Welt konnte die griechische Philosophie nicht gewahr werden. Der im Rückschluß vom Vorhandenen aus erschlossene Ursprung kann nie als der Grund für etwas allem Vorhandenen gegenüber Unerhörtes begriffen werden. Das gibt das Rückschlußverfahren nicht her"[45]. Die im Rückschlußverfahren enthaltene Fragestellung der griechischen Philosophie bedeutete also "eine Verengung des biblischen Gottesgedankens, eine Verkürzung seiner transzendenten Freiheit und Allmacht"[46] und damit auch "eine verkürzte Sicht der Wirklichkeit ... gegenüber der tieferen Wirklichkeitserfahrung, die durch den Gott der Bibel begründet ist"[47]. So konnte Israel auf Grund seines Gottesbegriffs, im Gegensatz zu den anderen Völkern, die gesamte Wirklichkeit trotz ihrer Vielfalt und Verwandlung in eine sinnvolle Einheit und insofern in ein umfassendes Wahrheitsverständnis integrieren. Sogar die Veränderungen der eigenen Religion, die immerhin nicht von der profanen Geschichte zu trennen ist, konnte Israel sinnvoll und einheitlich interpretieren: "Während Religionen, deren Bewußtsein an einer vermeintlich unüberholbaren mythischen Urzeit und einer ihr entsprechenden Ordnung der Welt orientiert ist, von ihrer eigenen geschichtlichen Veränderung überrollt werden, können die jüdische und christliche Religion als Religion der Geschichte ihre eigenen Veränderungen integrieren und in ihnen eine göttliche Führung erkennen"[48].

f) Die entsprechenden noetischen Einstellungen: Das sachliche Hinnehmen und das personale vorgreifende Vertrauen

Dem verschiedenen Wirklichkeitsverständnis entspricht folgerichtig eine ver-

schiedene noetische Einstellung. Für die griechische Philosophie ist das Wahre als zeitlos in sich Identisches da, hinter dem Vorhandenen. "Das wahrhaft Seiende selbst offenbart sich dem Wahrnehmenden. Das Wahrnehmen des Wahren ist dabei gedacht als ein Hinnehmen"[49]. Es geht dabei um das Verhältnis des Wahrnehmenden zu einer vorhandenen Sache. Natürlich erfolgt dieses Hinnehmen des Wahren bzw. des Göttlichen nicht einfach in der Sinneswahrnehmung, sondern erst im logoshaften Vernehmen durch den Nus, denn, wie erörtert, wird das Wahre im griechischen Denken der durch die Sinne wahrnehmbaren, sich wandelnden Wirklichkeit entgegengesetzt"[50]. Die Annahme des Vorhandenseins des Wahren liegt dem Rückschlußverfahren zugrunde[51]. Israel hingegen konnte die Erfahrung des Wahren nicht einfach als Hinnehmen und als Ergebnis des Rückschlußverfahrens vom Vorhandenen aus verstehen, denn laut seiner Konzeption ist die Wahrheit selbst geschichtlich und daher noch nicht völlig vorhanden. Dies bedeutet aber, daß Gott, welcher sich durch seine Werke offenbart und mit ihnen identisch ist, gleichzeitig als verschieden von seinen vorhandenen Werken und insofern als unverfügbar gedacht werden soll: "Mit der Unverfügbarkeit der Wahrheit Gottes hängt auch seine Verschiedenheit von aller vorhandenen Wirklichkeit zusammen. Während der Gott des griechischen Denkens mit dem Grunde des Kosmos eins ist, so, daß er zum Kosmos als dessen Grund hinzugehört, ist der biblische Gott als der frei, kontingent Handelnde von seiner Schöpfung verschieden, indem er sich selbst immer wieder geschichtlich von ihr unterscheidet"[52]. Die Freiheit Gottes angesichts seiner Schöpfung begründet seine Verborgenheit, Andersartigkeit, Heiligkeit, Transzendenz, wie auch seine Unbegreiflichkeit und Unbenennbarkeit und das Bilderverbot[53]. Die hebräische Wahrheit "wird ja erst durch die Zukunft erwiesen. Daher wird sie jetzt nur dem vertrauenden Vorgriff auf den noch ausstehenden Erweis zugänglich, und das heißt eben: durch Glauben"[54]. Ähnliches ist auch in bezug auf den dieses Wahrheitsverständnis ermöglichenden Gott zu sagen: "Die Wahrheit des Gottes Israels erschließt sich in ihrer Fülle noch nicht, wie die griechische ἀλήθεια, dem Logos denkenden Vernehmens, sondern erst dem Vertrauen auf Gottes Treue"[55]. Da die Wirklichkeit als Schöpfung eines frei handelnden Gottes gedacht wird, können die volle Erkenntnis der Schöpfung und die des Schöpfers -beide gehören wesentlich zusammen- nur als das personale Verhältnis des Vertrauens auf die Verheißung Gottes aufgefaßt werden[56].

Wie bereits erörtert wurde, enthält die Konzeption Israels auch Momente des mythischen bzw. griechischen Denkens, die sogar eine fundamentale Funktion

erfüllen, die aber wegen der Geschichtlichkeit und der ihr zugrunde liegenden Freiheit Gottes und seiner Schöpfung nicht genügen: "Die bisherige Erfahrung der Beständigkeit eines Menschen oder auch Gottes ist für den Israeliten immer Voraussetzung, Grund des Vertrauens. Israel kam ja von erfahrener Treue seines Gottes immer schon her und ist gerade durch diese seine Geschichte aufgerufen, sich seinem Gott auch für die Zukunft anzuvertrauen... Man wird sogar sagen müssen, daß für Israel alles und jedes bisherige Geschehen erwiesen hat, daß Jahwe beständig ist und daß letztlich er allein beständig ist. Aber das ist für den Israeliten doch nicht einfach selbstverständlich. Es ergibt sich nicht schon aus der logischen Notwendigkeit, daß Ist ist. Es schrumpft auch nicht auf diese abstrakte Identität zusammen, sondern daß Gott beständig und verläßlich ist, hat sich bisher in ganz bestimmten Erweisungen gezeigt, und es wird sich auch in Zukunft durch solche konkreten Erweisungen zeigen, die aber keineswegs durch abstrakte Denknotwendigkeit schon feststehen. Die Wahrheit Gottes muß sich in Zukunft aufs Neue erweisen, und das ist durch keinen Logos festgelegt, sondern darauf greift nur das Vertrauen vor"[57]. Konkrete Gotteserkenntnis ist also nicht einfach auf den menschlichen Erkenntnisakt des Hinnehmens zurückzuführen, sondern fordert jeweils "eine besondere Zuwendung Gottes zum Menschen"[58]. Indem die endgültige und volle Wahrheit noch nicht da ist, sondern von der schöpferischen Freiheit Gottes abhängt, ist sie dem Menschen nur durch das Vertrauen, durch den Glauben zugänglich. Dies bedeutet, daß die Wahrnehmung der Wahrheit innerhalb dieser Konzeption doch auf Gegenständliches bezogen bleibt, daß sie aber auf Grund der Geschichtlichkeit der Wahrheit selbst zuerst subjektive bzw. personale Züge trägt, d.h. nicht einfach wie bei der griechischen Philosophie vom Objekt her vollziehbar ist.

g) Die Subjektivierung und Vergeschichtlichung des Denkens in der Neuzeit und ihre Grenzen

Wie am Anfang des laufenden Kapitels erörtert wurde, betrachtet Pannenberg "die ganze Geschichte des Wahrheitsverständnisses im Abendland" als durch "die Spannung zwischen griechischem und israelitischem Wahrheitsgedanken" bestimmt. Konkret schildert er diese Geschichte folgendermaßen: "Dabei liegt der Ausgangspunkt des Denkens durchaus auf der Seite des griechischen Wahrheitsbegriffs... Aber man lebte doch mit den Geschichten und Gedanken der Bibel. Sie bestimmten den geistigen Horizont, in welchem der grichische Wahr-

heitsbegriff aufgenommen und weiter durchdacht wurde. Von diesem Horizont her wurde schließlich sein Sinn selbst verwandelt, aber so, daß die in ihm selbst verborgenen Aporien nun sichtbar wurden. So läßt sich die Geschichte des abendländischen Wahrheitsbewußtseins verstehen als Weg vom griechischen auf den alttestamentlichen Gedanken der Wahrheit hin"[59]. Wie im 4. Kapitel besprochen wurde, erblickt Pannenberg in der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit den Hauptgrund für die Notwendigkeit der Anthropologisierung der Gottesfrage, welche nach ihm mit der allgemeinen Problematik der Wahrheit zusammenfällt (s.o.: S. 121-125). Die aus seiner Geschichtlichkeit erfolgende Abwesenheit des Wahren drängt das Subjekt dazu, das Wahre durch Vermutungen oder Hypothesen schöpferisch zu denken. Wie Pannenberg feststellt, "hat Nikolaus von Kues wohl als erster das Denken als schöpferische Produktivität des menschlichen Geistes, unabhängig von Sinneseindrücken, verstanden"[60]. Die Gedanken des Cusanus werden bei dem Rationalismus und dem Idealismus der Neuzeit zum Allgemeingut. In der Neuzeit wird der Mensch weitgehend als Mikrokosmos und als Maß von allem überhaupt betrachtet, und daher wird Wissenschaft dort verhältnismäßig autonom betrieben: "Das neuzeitliche naturwissenschaftliche Denken ist ja dadurch gekennzeichnet, daß es Hypothesen entwirft, die dann durch sinnvoll ersonnene Experimente überprüft werden... Ähnliche Struktur hat auch die neuzeitliche historische Methodik... Auch hier steht die Überzeugung vom schöpferischen Charakter der Geistestätigkeit im Hintergrund"[61]. Es wären noch vor allem die Philosophen zu nennen, die autonom, vermöge ihrer denkerischen Kraft, nach dem Prinzip "cogitari sequitur esse" große Systeme aufgebaut haben.

In bezug auf das zuletzt behandelte Thema der Subjektivierung der Wahrheit sagt Hegel: Mit Descartes "treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt, und daß das Selbstbewußtseyn wesentliches Moment des Wahren ist"[62]. Idealistische und anthropologische Momente sind in der griechischen Philosophie wie auch in den philosophischen und theologischen Systemen der christlichen Denker in Antike und Mittelalter - vor allem innerhalb der platonisch-augustinisch-franziskanischen Richtung - immer vorhanden gewesen. Hegel selbst stellt fest, daß bereits Protagoras und Sokrates einen Begriff von Bewußtsein entwickelt haben, der Selbständigkeit besagt, und daß eine solche Tendenz bis in die Neuzeit reicht: "Der Mensch ist das Maaß von allem - der Mensch, also das Subjekt überhaupt; das Seyende ist also nicht allein, sondern es ist für mein Wissen, - das Bewußtseyn ist im Gegenständlichen wesent-

lich das Producierende des Inhalts, das subjektive Denken ist wesentlich dabei tätig. Und dies ist das, was bis in die neueste Philosophie reicht"[63]. Dieses Schwanken Hegels bei seiner Beurteilung der Geschichte der Philosophie ist verständlich, wenn man berücksichtigt, daß in bezug auf die Subjektivierung der Wahrheit doch Ähnlichkeiten, aber auch Grundunterschiede zwischen dem Denken der Antike und des Mittelalters und dem der Neuzeit vorliegen. Vor der Neuzeit wird das Bewußtsein trotz der doch vorhandenen Hinweise auf ein autarkes Denken primär in intentione recta, d.h. auf das Objekt bezogen gedacht, in der Neuzeit hingegen primär in intentione obliqua, als Reflexion. Das griechische "νόησις νοήσεος" darf nicht in Verbindung mit irgendeiner kreativen Selbstproduktion des Bewußtseins gesetzt, sondern vielmehr als passives Selbstvernehmen und insofern als Hinnehmen verstanden werden. Dabei geht es grundsätzlich um das Vernehmen der Beziehung der Ideen zueinander, denen die Seele zugeordnet ist, m.a.W. um die Wahrnehmung der Bewegung des Gedachten und so um ein Verstehen nicht vom Subjekt, sondern vom Gegenstand her[64]. Das selbständige Denken in Antike und Mittelalter, mit der Ausnahme des Cusanus, der eben den Aspekt der denkerischen Kreativität so sehr hervorhob, bezieht sich also nicht auf selbstproduzierte, sondern auf für sich selbst seiende Ideen. Auf die radikale, wenn auch nicht von Schwankungen und Zweideutigkeiten freie Subjektivierung der Wahrheit bei Fichte und Hegel habe ich oben im 1. Kapitel (S. 10-15)hingewiesen. Die Subjektivierung der Wahrheit und ihre Geschichtlichkeit bilden zwei zusammengehörige Vorgänge: Der Mensch muß die Wahrheit vorgreifend produzieren, weil sie geschichtlich und darum als ganze noch nicht vorhanden ist. Die Subjektivierung der Wahrheit führte jedoch nicht zur Annahme der Geschichtlichkeit der Gotteserkenntnis, wie wir besonders bei Fichte und Hegel auch im 1. Kapitel sahen. Trotz der sicherlich großen Rolle der Geschichtlichkeit bei seinem System glaubte Hegel doch, das Absolute erreicht zu haben.

Die Neuzeit ist ja weitgehend die Epoche des optimistischen Absolutismus in jedem Bereich. Indem Wirklichkeitsverständnis und Gottesbegriff wesentlich zusammengehören, drängt sich die Frage auf,ob die Neuzeit die Geschichtlichkeit doch nicht tief und umfassend verstanden hat. Diese Frage habe ich schon im 4. Kapitel gestellt und beschränkend beantwortet(s.o.:S. 121 ff.). Wie ich bereits dort angedeutet habe, hat auch Pannenberg - trotz seiner Hervorhebung der Geschichtlichkeit als Charakteristik der Neuzeit - mindestens indirekt eine solche Beschränkung festgestellt. Er erkennt die Prä-

senz des griechischen Wahrheitsverständnisses im abendländischen Denken sogar "bis heute" und das Vorhandensein des Rückschlußverfahren auch innerhalb der anthropologisch geprägten Behandlung der Gottesfrage in der Neuzeit und hält die Entdeckung der Kontingenz der Naturvorgänge für eine Charakteristik erst der modernen Physik. Das letzte Faktum erklärt den Grund, warum Natur- und Geisteswissenschaften meistens streng voneinander methodologisch getrennt wurden[65]. Zwar lobt Pannenberg die geschichtliche Fragestellung Hegels: "Der bis heute wohl bedeutendste Versuch einer Lösung dieses Problems dürfte das System Hegels sein. Es zeichnet sich vor andern Geschichtsphilosophien dadurch aus, daß die Wahrheit nicht irgendwo als fertiges Resultat bereitsteht, sondern selbst als Geschichte, als Prozeß gedacht ist"[66]. "Seit Hegel aber ist die Frage nach der Einheit der Wahrheit nicht wieder in vergleichbarer Tiefe gestellt worden"[67]. Er hebt noch einmal "die Hegelsche Problemsituation" hervor, "die auch seitdem, wie gesagt, nicht überschritten ist"[68]. Pannenberg bezieht sich jedoch im Grunde nur auf die Fragestellung, denn im System Hegels wird die Geschichtlichkeit schließlich aufgehoben. So wirft er Hegel ausdrücklich "den Verlust des Zukunftshorizonts" vor, nämlich daß er "seinen eigenen Standpunkt als das Ende der Geschichte" verstanden habe. Pannenberg fährt fort: "Das bedeutet theologisch, daß Hegel keine offene Zukunft, keine Eschatologie mehr vor sich hatte. In seiner Lehre vom Geist der Gemeinde ist die Eschatologie radikal vergegenwärtigt". Im Zusammenhang damit kommt Pannenberg im Hinblick auf Hegel auch zur Feststellung, "daß er die Kontingenz des Geschehens nicht ernst genug genommen hat und statt dessen die Logik des Begriffs zur Herrin der Wirklichkeit machte. Trotz aller Bemühungen, das Besondere und Einzelne zu seinem Recht kommen zu lassen, den Begriff erst in seiner Entäußerung seinen Inhalt finden zu lassen, ist er beim Primat des Allgemeinen geblieben. So konnte Hegel die Wahrheit der bloß äußerlichen Historie entgegensetzen"[69]. Hegels Denken erweist also viele Elemente des griechischen Wahrheitsverständnisses. Trotz seiner ausdrücklichen Anknüpfung an das Christentum ist sein Denken aber dem griechischen Ansatz verhaftet geblieben."Hegel hielt zwar daran fest, daß das Christusgeschehen die eine Offenbarung Gottes war, aber indem er erst seine eigene Zeit, seine eigene Philosophie als den Kairos des universalen Begreifens der Geschichte verstand, trat sie faktisch in Konkurrenz zur Christusoffenbarung"[70]. Diese Verabsolutierung der eigenen Zeit und der eigenen Philosophie durch Hegel, a.g. deren Erhebung zum eschatologischen Moment bedeutet im Grunde die Aufhebung der Geschichtlich-

keitkeit und der Kontingenz. Folgerichtig konnte er methodologisch an der notwendigen Logik des allgemeinen Begriffs festhalten.

Da die Neuzeit im allgemeinen einerseits die Geschichtlichkeit der Natur verkannte und andererseits durch den optimistischen Rausch des Besitzes des Absoluten in jedem Bereich durchdrungen war, konnte sie die Geschichtlichkeit nur auf das Denken des Menschen und dessen Kulturäußerungen beziehen, und zwar mit Ausschluß der eigenen, weil als mit Absolutheit ausgestattet verstandenen Kultur. In diesem Rahmen wurde die Gotteserkenntnis konsequent auf zweierlei Weise aufgefaßt: Entweder betonte man das An-sich-Sein von Subjekt und Welt wie auch ihre Übereinstimmung und schloß durch eine Art Rückschlußverfahren auf Gott als den gemeinsamen und als ein Gegenüber gedachten Ursprung beider, welcher angeblich allein ihre faktische Übereinstimmung erklären kann[71]; oder man lockerte die Eigengesetzlichkeit der gegenständlichen Welt auf - was wahrscheinlich nur durch die Unkenntnis ihrer Geschichtlichkeit geschehen konnte -, erhob das Subjekt zum alles überhaupt Bestimmenden und verwandelte das Göttliche in direkten Besitz des Subjekts[72]. Diesen zweiten Sachverhalt wird von Pannenberg nicht ausdrücklich herausgehoben, aber doch indirekt, indem er feststellt, "daß seit der Aufklärung, seit Vico und Voltaire, der Mensch an Stelle Gottes zum Träger der Geschichte erhoben worden ist"[73]. Aber dieser "Subjektivität des neuzeitlichen Menschen" als Gefühl der "Souveranität gegenüber der Welt"[74] lag wahrscheinlich eine Selbsttäuschung zugrunde, denn sie ist paradoxerweise nur durch die falsche Annahme der angeblich vom Menschen erkennbaren und damit von ihm verfügbaren Regelmäßigkeit der Vorgänge der Welt erklärbar und bleibt insofern abhängig von seiner Auffassung von der Welt. Daher glaubte der Mensch der Neuzeit die Wirklichkeit als ganze auf die notwendige Logik allgemeiner Begriffe und Formeln zurückführen zu können, wie es noch bei Hegel der Fall gewesen ist. Man darf das neuzeitliche Denken also nicht als radikalen Gegensatz "zur vorneuzeitlichen Onto-Theologie, etwa zu der des Mittelalters, für die Gott Exponent der Weltordnung war", ansehen, wie Pannenberg es mindestens manchmal tut[75]. Das Abendland besitzt zwar ein geschichtliches Bewußtsein, das es dem biblischen Wirklichkeitsverständnis verdankt: "Es darf heute als allgemein anerkannt gelten, daß das geschichtliche Denken, das das Abendland bis heute bestimmt, seinen Ursprung in Israel hat"[76]; "Vom biblischen Geschichtsdenken ist alle Geschichtsphilosophie im Abendland geprägt, und auch das historische Interesse und die historischen Geschichtsbilder selbst wären ohne diesen Hintergrund schwerlich möglich"[77]. Die Ein-

beziehung des Kosmos in die Geschichtlichkeit des Menschen finden wir aber in der Neuzeit noch nicht. Daher ist es nicht erstaunlich, daß die neuzeitliche Erkenntnistheorie trotz ihrer Hervorhebung der Geschichtlichkeit menschlichen Denkens sich schließlich noch auf dem Boden des griechischen bzw. mythischen Ansatzes mit seiner Konzentration auf das Regelmäßige und Logoshaft-Allgemeine befindet.

h) Die umfassende Weite des biblischen Verständnisses vom Geschichtlichen

Nach Pannenberg schließt das biblische Geschichtsverständnis die ganze Wirklichkeit überhaupt in sich, wie im Abschnitt e des laufenden Kapitels innerhalb einer allgemeinen Erörterung über das biblische Wahrheitsverständnis nahegelegt wurde. Jetzt möchte ich ausdrücklich die Weite des Geschichtlichen in der biblischen Auffassung nach der Darstellung Pannenbergs herausheben. Dieser sagt: "Nachdem schon die Stammbäume der Chronik den Beginn der Geschichte bei Adam angesetzt hatten, vollzog die jüdische Apokalyptik die Ausweitung der Geschichte auf das Ganze des Weltlaufs zwischen Schöpfung und Weltende... So hat Israel nicht nur die Geschichte als einen besonderen Bereich der Wirklichkeit entdeckt, sondern schließlich die gesamte Schöpfung in die Geschichte hineingezogen. Geschichte ist die Wirklichkeit in ihrer Totalität"[78]. Indem Israel die ganze Wirklichkeit überhaupt, seien es die "Ordnungen der Natur" oder das Leben der Völker und das des Einzelnen, als an das freie Handeln seines Gottes gebunden ansah (s.o.: S. 184), war für es die Geschichtlichkeit des Ganzen gegeben. So kann Pannenberg die allgemeine Behauptung aufstellen, daß "den biblischen Schriften eine Unterscheidung zwischen Natur und Geschichte fremd ist"[79].

Aus dem biblischen Wirklichkeitsverständnis, besonders aus der jüdischen Apokalyptik ist die universalgeschichtliche Sicht im Abendland entstanden, wie bereits im vorigen Abschnitt herausgehoben wurde. Konkret ist es der biblische Gottesbegriff, welcher den tragenden Grund einer solchen Auffassung bildet: "Das universalgeschichtliche Denken selbst hat nun aber seinen Ursprung im biblischen Gottesgedanken. Erst vom biblischen Gott her ist die Gesamtwirklichkeit als eine Geschichte immer neuer und einmaliger Ereignisse auf ein letztes Ziel hin verstanden worden, im Gegensatz etwa zum griechischen Verständnis der Welt als einer immer gleichen Ordnung des Geschehens. Durch jüdische Apokalyptik und christliche Geschichtstheologie ist das universalgeschichtliche Thema der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie vererbt

worden"[80]. Wie erörtert, sollen jedoch die Aneignung des biblischen universalgeschichtlichen Verständnisses durch die Neuzeit und damit auch ihre Abgrenzung gegen das griechische Denken als beschränkt aufgefaßt werden.

i) Die Kontingenz der geschichtlichen Prozesse und ihre theologische Bedeutung

Pannenberg will "die Geschichte der Natur und des Menschen in ihrer Einheit" verstehen[81]. Die Einbeziehung der Natur in die Geschichte des Menschen ist nach ihm unentbehrlich, denn er vertritt im Einklang mit den biblischen eschatologischen Vorstellungen die Meinung, das Reich Gottes sei "ohne eine radikale Veränderung der gegenwärtigen Naturbedingungen menschlicher Existenz" nicht möglich[82]. In bezug auf die Geschichtlichkeit der Natur beruft er sich auf den Standpunkt der heutigen Naturwissenschaft: "Es hat den Anschein, daß der letzte Horizont der Naturerkenntnis heute nicht mehr Gesetz und nicht mehr Entwicklung, sondern 'Geschichte der Natur' heißt"[83]. Die Naturwissenschaft ist gewöhnlich als Verarbeitung des Allgemein-Gesetztlichen verstanden worden. Dagegen ist einzuwenden, daß "streng genommen auch jedes einzelne Ereignis einmalig" ist; von "Wiederholbarkeit läßt sich dann nur insoweit sprechen, als man die Unterschiede der Einzelereignisse zugunsten ihrer typischen Struktur vernachlässigen kann. In historischen Untersuchungen, aber auch in der Naturgeschichte und in der naturwissenschaftlichen Kosmologie, geht es dann um diesen Aspekt des Einmaligen, von dem die Gesetzeserkenntnis der Naturwissenschaft abstrahiert". Diese Abstraktion ist aber im Grunde genommen unzulässig, und zwar auf Grund der "Relativität aller Gesetzesaussagen auf kontingente Bedingungen, die aber in diesen Gesetzesaussagen nicht als solche thematisiert werden"[84]. In bezug auf die Trennung von wissenschaftlichen Methoden widersetzt Pannenberg sich der "Unterscheidung von individualisierenden und generalisierenden Betrachtungsweisen", sofern sie als eine Entsprechung zur "Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften" und nicht bloß als "eine Unterscheidung zwischen zwei komplementären Methoden" dargestellt werden, "die grundsätzlich beide sowohl im Bereich der Naturforschung als auch in den Kultur- oder Sozialwissenschaften zur Anwendung kommen können... Dem Unterschied jener beiden Verfahrensweisen liegt die Komplementarität der Aspekte von Kontingenz und Gesetzlichkeit in allem Geschehen zugrunde: Gesetze oder Regelmäßigkeiten lassen sich nur am Kontingenten feststellen, Einmaliges nur in Abhebung vom Gewöhnlichen oder Typischen"[85]. Die Wirklichkeit bildet nicht eine "Sum-

me" von homogenen und gleichgültigen Teilen, welche auf allgemeine, in sich geschlossene Klassen und Gesetze zurückführbar wären, sondern ein "System", dessen Teile in ihrer Individualität einander und das Ganze als solches "konstitutiv" bestimmen[86].

Die Betrachtung der Naturvorgänge und der kulturellen Prozesse als Ereignisfolgen besagt für sich allein nicht unbedingt Kontingenz. Daher bedarf die Bestimmung der geschichtlichen Prozesse einer näheren Präzisierung. Eine Ereignisfolge kann auch notwendig geschehen. "Eine solche Ereignisfolge kann man als evolutiv bezeichnen, wenn ihre allgemeine Tendenz -unbeschadet individueller Abweichungen- vom Ausgangspunkt des Prozesses her festgelegt ist. Dagegen soll von einer kontingenten Ereignisfolge gesprochen werden, wenn der Zusammenhang in der Abfolge der Ereignisse selbst erst schrittweise mit deren Eintreten begründet wird, indem jedes Ereignis sich zurückbezieht auf die vorangegangenen Glieder der Reihe"[87]. Die Auffassung von der Universalgeschichte als einem Prozeß auf ein Ende hin läßt leicht an eine solche evolutive Ereignisfolge, an eine das Kontingente aufhebende Teleologie denken. Faktisch ist eine solche Teleologie Pannenberg vorgeworfen worden[88]. Er tritt jedoch immer wieder und ganz deutlich für die Kontingenz des universalgeschichtlichen Prozesses ein und weist ausdrücklich die Begriffe von Entwicklung und Teleologie als umfassende Erklärungen dieses Prozesses zurück: "Denn jede Deutung der Geschichte in ihrer Ganzheit als Ent-wicklung im strengen Sinne, nämlich als Entfaltung einer keimhaften Anlage, einer Entelechie, muß als Ausdruck einer immanentischen Weltanschauung, welche der Offenheit alles Wirklichen zur Zukunft hin nicht gerecht wird, beurteilt werden. Eine Deutung der Gesamtgeschichte durch den Entwicklungsgedanken oder überhaupt durch eine ihr unterlegte Teleologie streitet mit der Kontingenz des Einzelgeschehens und ist daher nicht nur theologisch, sondern auch historisch unannehmbar. Unberührt von dieser Kritik bleibt die Möglichkeit, innerhalb der geschichtlichen Prozesse Entwicklungseinheiten begrenzten Umfanges, die jedoch allseitig durch kontingente Tatsachen getragen und modifiziert werden, aufzuweisen"[89]. Die Kontingenz muß natürlich auch auf die Naturprozesse bezogen werden.

Die theologische und die historische Argumentation sind bei Pannenberg auf Grund seiner Annahme der Korrelation zwischen Wirklichkeitsverständnis und Gottesbegriff nicht voneinander zu trennen. Daher bedeutet für ihn die Aufhebung der Kontingenz im universalgeschichtlichen Prozeß folgerichtig die Negation der Freiheit Gottes und damit auch die des Menschen. Indem die Geschichte "die Wirklichkeit in ihrer Totalität" umfaßt und indem zwischen

Wirklichkeitsverständnis und Gottesbegriff Korrelation herrschen soll, kann die Gottesfrage nur im Rahmen der Geschichte angemessen gestellt und beantwortet werden: "Geschichte ist der umfassendste Horizont christlicher Theologie. Alle theologischen Fragen und Antworten haben ihren Sinn nur innerhalb des Rahmens der Geschichte"[90]. Dabei soll die "Menschheit und ihre Geschichte als Setzung Gottes gedacht werden. Nur so wird Gott im Hinblick auf die Menschheit als Gott, als die alles bestimmende Wirklichkeit gedacht"[91].

j) Mensch und Naturwelt als umfassende einheitliche Geschichte: Die bestimmende Rolle des Göttlichen und seine Vermittlung durch den Menschen

Wie gesagt, soll nach Pannenberg "die Geschichte der Natur und des Menschen in ihrer Einheit" begriffen werden. Gott ist die tragende Basis, die eine solche beides umfassende Einheit ermöglicht. Jetzt möchte ich die Zuordnung der drei Grundwirklichkeiten - Mensch, Naturwelt und Gott - im System Pannenbergs näher bestimmen. Bei der Behandlung seiner Anthropologie im 4. Kapitel sahen wir, daß für ihn Subjekt und Objekt zusammengehören, daß das Individuum nur in Verbindung mit seiner Mit- und Umwelt, mit der Totalität, erkennbar ist, so daß sowohl rein subjektivierendes als auch rein objektivierendes Denken abzulehnen sind (s.o.: S. 133 und 139 ff.). Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Mensch und Welt ist nach Pannenberg in beiden Richtungen zu verstehen. Auch die Geschichte der Welt ist ohne den Menschen nicht verständlich. Außerdem kann nur so die Ablehnung des rein objektivierenden Denkens innerhalb der Naturwissenschaften begründet werden. Zwar ist Pannenberg der Meinung, daß "der Mensch in der Erfahrung seiner Welt sich selbst erfährt"[92], so daß die Menschheitsgeschichte ohne das Verhältnis des Menschen zur außermenschlichen Natur nicht gedacht werden kann[93]. In diesem Verhältnis scheint aber der Mensch die bestimmende Rolle zu spielen, sofern das "Reich" der Freiheit des Menschen mit den noch nicht realisierten Möglichkeiten gleichgesetzt wird, "in denen es dem Menschen um seine Zukunft und um die Zukunft seiner Welt geht und durch die er sich selbst zur Zukunft des Vorhandenen macht"[94].

In dem 2. und 3. Abschnitt seines anthropologischen Werkes "Was ist der Mensch?" - jeweils unter dem Titel "Daseinsbewältigung mit Phantasie" und "Sicherung statt Vertrauen?" - behauptet Pannenberg immer wieder die Bestimmung des Menschen zur "Herrschaft über die Welt", zur "schöpferischen Meisterung der Welt", die seinem "Streben nach grenzenloser Verfügung über die Wirklichkeit" entspricht und die immerhin, um sinnvoll zu sein, nicht anthropo-

zentrisch, sondern "im Namen Gottes", "im Auftrag des unendlichen Gottes" geschehen soll[95]. Obwohl in diesem Werk das Ansich der Welt gegenüber der Subjektivität des Menschen stark hervorgehoben wird[96], wird gleichzeitig dort über den Menschen gesagt: "Er erfährt Raum und Zeit immer als bezogen auf sich als Mittelpunkt"[97]. Ein anderes Zeichen der anthropozentischen Prägung der Weltanschuung Pannenbergs, welche immerhin, wie gesehen, keinen eigentlichen Anthropozentrismus darstellen will, finden wir in seiner, oben im 4. und im 5. Kapitel dargelegten Auffassung, nach der die anthropologisch zu verstehenden Absurditäten und Brüche der vorhandenen Wirklichkeit als der Beweis für die Endlichkeit bzw. Vorläufigkeit oder Unwahrheit dieser Wirklichkeit anzusehen sind (s.o.: S. 137-140 und 158 f.). Über die Kultur sagt Pannenberg: Der Mensch schafft "in der Kultur eine künstliche Welt, um sich dadurch die Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen verfügbar zu machen... Durch sie baut der Mensch sich eine künstliche Welt, indem er die Dinge so verwandelt, daß sie besser der Befriedigung seiner Bedürfnisse dienen"[98]. Gerade wegen des Auftrags des Menschen, "gottebenbildlicher Herr der Welt" zu sein, kann das Erkennen nicht als bloßes Hinnehmen und insofern auch nicht als rein passive Abhängigkeit von der Welt verstanden werden[99]. Das Verhältnis zwischen Mensch und Welt bei Pannenberg kann kurz folgendermaßen dargestellt werden: Der Mensch verwirklicht sich und erkennt sich in und durch die Welt; die Welt kommt ihrerseits erst durch den Menschen zu ihrer einheitlichen bzw. wahren Verwirklichung - denn Wahrheit bedeutet im Denken Pannenbergs, wie gesehen, die die Totalität, d.h. Subjekt und Objekt umfassende Versöhnung.

Bei Pannenberg kennzeichnet sich auch das Verhältnis zwischen Mensch und Gott durch die Kategorie der Gegenseitigkeit. Einerseits muß der Mensch im Namen Gottes, nach dem Maß des Göttlichen handeln, damit sein Handeln sinnvoll ist, was eben Verbot und Überwindung des Anthropozentrismus bedeuten will. Hier wäre auf die Darlegungen des Abschnitts i des 4. Kapitels über die "Freiheit als göttliches Geschenk" zu verweisen. Andererseits wird das Göttliche nur durch die Vermittlung des Menschen verwirklicht. So vertritt Pannenberg die Meinung, daß der das Göttliche konstituierende Sinnhorizont zwar "allem subjektiven Setzen vorgegeben ist", daß er "aber nur durch den Akt der Freiheit des Subjekts in die vorhandene Welt eintritt, um in ihr die Einheit der Wahrheit und den Frieden unter den Menschen aufscheinen zu lassen"[100]. Er sieht die Geschichte Gottes "mit seiner ganzen Schöpfung" als vermittelt durch die "Menschheit" an[101].

In der Christologie Pannenbergs kommen die eben dargelegten Gedanken wieder vor, und zwar freilich innerhalb eines christologischen Rahmens. Da wird die durch das Christusgeschehen gestiftete versöhnte Totalität als durch das Handeln des Menschen vermittelt dargestellt: "Als eschatologische Zusammenfassung, als Versöhnung der Menschheit über alle trennenden Abgründe hinweg stiftet das Christusgeschehen nicht nur die Einheit der Menschheitsgeschichte, sondern indem es das vermag, begründet es auch die Einheit des Alls überhaupt. Diese Behauptung setzt voraus, daß die Gesamtheit der materiellen Welt ihre Einheit noch nicht, abgesehen vom Menschen in sich selbst, hat, sondern daß diese Einheit erst durch den Menschen gestaltet wird. Der Kosmos bildet gerade nicht, wie die Mehrzahl der alten griechischen Denker meinte, eine Einheit in sich selbst, die dem Menschen vorgegeben ist und in ihm als Mikrokosmos lediglich nachgebildet wird, sondern die Vielfalt der Naturdinge wird erst durch den Menschen zur Welt, zur Einheit zusammengefaßt. Durch sein Denken und durch seine Technik durchwaltet der Mensch die Vielfalt der kosmischen Ereignisse, macht er sie zu seiner Welt: Gerade insofern ist der Mensch Ebenbild Gottes, Statthalter Gottes in der Welt, als er die Dinge zur Welt schafft. Die Herrschaft des Menschen über die Natur ist wesentlich - wie der Form nach alle Herrschaft - einheitstiftendes Handeln"[102]. Ein Paar Seiten später schreibt Pannenberg wieder: "Als Gegewart der eschatologischen Wirklichkeit und - eng damit zusammenhängend - der Herrschaft Gottes ist die Geschichte Jesu der Bezugspunkt im Weltgeschehen, auf den hin alles andere Geschehen zur Ganzheit eines einzigen Weltprozesses verbunden ist. Das gilt zunächst von der Geschichte der Menschheit, die erst durch ihre Beziehung auf die eschatologische Offenbarung Gottes ihre Einheit hat. Es gilt sodann, durch die zur Herrschaft über den Kosmos berufene Menschheit vermittelt, auch für die außermenschliche Welt"[103].

Gerade im Rahmen der vermittelnden Rolle des Menschen angesichts der Verwirklichung des Göttlichen sieht Pannenberg die universalmissionarische Aufgabe des Christentums[104]. Trotz der Kontingenz und Zufälligkeit des Laufes der Universalgeschichte geschieht dieser nicht ohne die "Beteiligung des Menschen", nicht ohne seine "Verantwortlichkeit"[105]. Der Wille Gottes geschieht "nicht auf Kosten menschlicher Aktivität, sondern verwirklicht sich gerade durch das Erleben, Planen und Handeln des Menschen hindurch"[106]. Darin zeigt sich eben die allumfassende Unendlichkeit Gottes[107], die die Versöhnung von Mensch und Welt stiftet. Im 9. Kapitel wird das Verhältnis zwischen Mensch, Welt und Gott genauer beschrieben werden, sofern das Thema dort in seiner trinitarischen Fundierung zum Vorschein kommen wird.

k) Die noetischen Folgen aus der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit

Auch hier liegen die erkenntnistheoretischen Konsequenzen auf der Hand. Die radikale Geschichtlichkeit der Wirklichkeit als ganzer zeigt die Unzulänglichkeit jeder bloß auf der Analogie beruhenden Methode, die einfach "vom Bekannten auf das noch Unbekannte" schließen will und die den Mangel an Analogien mit dem Bekannten als Zeichen von Unwahrscheinlichkeit und sogar von Unmöglichkeit ausdeutet. "Daß ein berichtetes Geschehen die Analogie des sonst Gewohnten oder mehrfach Bezeugten sprengt, ist für sich noch kein Grund, seine Faktizität zu bestreiten"[108]. Die Verabsolutierung des Analogieprinzips bedeutet eine "anthropozentrische Verengung", hat "einen anthropozentrischen Charakter": es "zeigt eine unabänderliche Eigenart menschlichen Erkennens und Bewußtseins an, alles Erlebte und Erkannte sogleich auf das erfahrende Ich als Zentrum hinzuordnen"[109]. Die Analogie verfällt im Grunde der Kritik am Rückschlußverfahren, denn beides beruht auf dem Übersehen des Geschichtlichen. Gegen die Verabsolutierung des Analogieprinzips argumentiert Pannenberg nicht nur historisch, durch den Verweis auf das umfassende Faktum der Geschichtlichkeit, sondern auch anthropologisch und theologisch: "In der Fähigkeit, entdeckte Analogien auf ihre Grenze hin auszuwerten, äußert sich die anthropologisch fundamentale Anlage des Menschen, jeden gegebenen Gehalt auch überschreiten zu können, die Kraft der konkreten Negation. An dieser Seite der historischen Arbeit muß die Theologie brennend interessiert sein. Daß in der Wirklichkeit immer Neues, zuvor nicht Dagewesenes auftritt, ist charakteristisch für das Wirken des transzendenten Gottes, dessen Wesen in keiner kosmischen Ordnung adaequat zum Ausdruck kommt, sondern jeder Ordnung frei gegenüberbleibt. Daher wird die Theologie am Individuellen, Besonderen, Kontingenten vor allem interessiert sein"[110].

Nicht nur die Analogie, sondern jede fixierende "Metaphysik der Geschichte"[111] und jede "vorgängige Logik des Absoluten"[112] sind freilich als für die Behandlung der Wirklichkeit inadäquat anzusehen, da die Wirklichkeit als ganze geschichtlich ist. Hier wäre wieder an die Inadäquatheit sowohl der Logik des Begriffs bei Hegel und der Unterordnung der Geschichte unter eine vorgegebene Idee bei F. Chr. Baur (s.o.: S. 102) als auch jedes fixierenden Verfahrens wie des Transzendentalismus und der phänomenologischen, meist existenzial verstandenen Reduktion auf einen wesenhaften, nicht geschichtlichen Kern zu erinnern. Den zwei letzten Denkrichtungen ist wahrscheinlich die meiste Theologie, einschließlich der heutigen, verhaftet. Auch die Wissenschaftler im allgemeinen zeigen noch heute die Neigung zu Verallgemeinerung

und Fixierung, und zwar in dem Willen, sogar die sog. Geisteswissenschaften auf mathematisierbare Strukturen und nomologische Erklärungen zurückzuführen[113]. Wie im 3. Kapitel dargelegt wurde, überwindet Pannenberg die Schwierigkeit einer fixierenden Begrifflichkeit durch seine Grundthese der Überlegenheit des Historischen über dem Begriff (s.o.: S. 95 f., 102, 109), welcher sein, im 4. Kapitel vorgekommener Gedanke "der ontologischen Priorität der Zukunft" zugrunde liegt (S. 139). Er glaubt eben, daß das griechische bzw. mythische Denken erst so übertroffen werden kann. Dann darf das Erkennen der Wahrheit bzw. der Wirklichkeit als ganzer nicht als passives Hinnehmen aufgefaßt werden, sondern nur als schöpferische, das Moment des Vertrauens in sich schließende Antizipation des Subjekts, welche eine Subjektivierung und Vergeschichtlichung der Wahrheit bedeutet: "Wirklichkeit im ganzen ist aber nicht als abgeschlossener Bestand eines Kosmos gegeben, sondern befindet sich in einem noch unabgeschlossenen Prozeß und ist als ganzer nur in der Subjektivität menschlicher Erfahrung, und zwar als antizipierte Sinntotalität zugänglich"[114]. Indem Pannenberg die Gesamtwirklichkeit, einschließlich der Natur, zuletzt als eine Reihenfolge individuell-kontingenter Phänomene betrachtet, befürwortet er eine einheitliche Methodologie für alle Wissenschaften, die die Art der hermeneutischen Methoden erweisen soll[115].

1) Die Geschichtlichkeit Gottes und das Problem der Gotteserkenntnis

Im letzten Kapitel wie auch bereits im 4. Abschnitt des 3. Kapitels sahen wir, wie Pannenberg vom Gottesbegriff her zu einer Korrelation zwischen Gott und Wirklichkeit und damit zur ontologischen Struktur des Gottesbeweises kam. Gottesbegriff und Wirklichkeitsverständnis sollen also einander entsprechen. Daher kann Pannenberg, wie wir im laufenden Kapitel festgestellt haben, von der Aufhebung der Kontingenz im Prozeß der Wirklichkeit auf die Negation der Freiheit Gottes schließen. Wenn die Wirklichkeit geschichtlich ist, dann muß auch Gott geschichtlich sein: "Von Gott zu reden und vom Ganzen der Wirklichkeit zu reden, ist zwar nicht einerlei, aber bedingt sich gegenseitig... Die offene Zukunft des Menschen und der Welt erweist sich dann als Ausdruck der Freiheit Gottes... Darin ist auch begründet, daß die Gottheit dieses Gottes -als der alles bestimmenden Macht- selbst noch nicht abschließend erwiesen und offenbar ist"[116]. Indem Gott als Macht, Wirkung, Herrschaft gedacht und insofern mit seinem Offenbarwerden gleichgesetzt wird, ist sein Wesen als Geschichtliches, als im Werden, als "im Kommen" aufzufassen[117]. So äußert

Pannenberg die Meinung, "daß der biblische Gott in gewissem Sinne selbst eine Geschichte hat, da das Offenbarungsgeschehen nicht als seinem Wesen äußerlich gedacht werden kann - sonst wäre es nicht Offenbarung seines Wesens... Das Wesen Gottes, obwohl von Ewigkeit zu Ewigkeit dasselbe, hat in der Zeit eine Geschichte. Jedenfalls ist der Gott Jahwe erst im Laufe der von ihm gewirkten Geschichte zu dem einen, wahren Gott aller Menschen geworden"[118]. Pannenberg spricht ausdrücklich von der "Gottesgeschichte, von der der Glaube lebt"[119]. Da für ihn die Wahrheits- und die Gottesfrage im Grunde dasselbe Thema bilden, sind seine Ausführungen über die "Unverfügbarkeit der Wahrheit", welche "mit ihrer Geschichtlichkeit" zusammenhänge[120], im selben Sinne zu verstehen. Zudem hält Pannenberg, wie wiederholt erwähnt wurde, folgerichtig einen als vorhandenes und insofern als nicht geschichtliches Wesen gedachten Gott für keinen echten Gott, denn nach ihm kann ein solches Wesen nicht als die alles überhaupt bestimmende Wirklichkeit dargestellt werden (s.o.: S. 123 ff. und 127 ff.).

Ähnlich wie das historisch-kritische Analogieprinzip der Behandlung der Geschichte nicht gerecht ist, so genügt die herkömmliche Analogielehre innerhalb von Philosophie und Theologie auch nicht dem geschichtlichen biblischen Gott. Diesem entspricht nur eine geschichtliche "Offenbarung", bei der die vorhandenen Begriffe für "äquivok" angesichts der eigentlichen, d.h. endgültigen Offenbarung zu halten sind und einen das Moment des Vertrauens auf den frei handelnden Gott in sich schließenden proleptischen Charakter besitzen: "An der Stelle, wo die alte Analogielehre die Entsprechung des Gott benennenden Wortes in Gott selbst behauptet, steht für uns der Begriff der Offenbarung. Das hängt zusammen mit dem Gegensatz zwischen dem griechischen Verständnis des Göttlichen als des Grundes der vorhandenen Welt und der biblischen Überzeugung, daß die Schöpfung noch unterwegs ist zu ihrer eigentlichen Wirklichkeit und daß erst vom letzten Ende, durch das Gott abschliessend offenbar wird, zugleich das Wesen aller Dinge endgültig entschieden wird. Die Schöpfung geschieht vom Ende her... Die Entsprechung unserer Worte zu Gott selbst ist nicht schon entschieden, sondern sie wird erst noch entschieden. Diese zeitliche Differenz zwischen unserm Reden von Gott und seiner Erfüllung durch Gott selbst ist durch den Analogiebegriff nicht mehr aussagbar. Von uns aus geurteilt, werden die Begriffe, mit denen wir Gottes Wesen preisen, im Akt des Lobopfers äquivok. Zugleich aber sprechen wir sie aus in der Hoffnung auf eine Erfüllung, welche die in der Analogie fixierte Distanz weit überwindet"[121].

m) Der biblische Gott als tragender Grund der Universalgeschichte

Faktisch hängt das universalgeschichtliche Bewußtsein des Abendlands vom biblischen Verständnis von Gott und Wirklichkeit ab. Es taucht jedoch die Frage auf, ob diese Abhängigkeit nur eine zufällige und daher entbehrliche ist oder nicht. Zunächst erinnern wir uns an einen allgemeinen Sachverhalt, nämlich an die Art der Korrelation zwischen Gott und Wirklichkeit. Da Gott vom Begriff her als der allein Bestimmende zum Vorschein kommen muß, darf der Gedanke der Korrelation zwischen Gott und Wirklichkeit nur mit Einschränkungen angenommen werden, wie im Abschnitt k des vorigen Kapitels herausgestellt wurde. Daher fügt Pannenberg zu seiner, vorher dargelegten Auffassung von der offenen "Zukunft des Menschen und der Welt" als "Ausdruck der Freiheit Gottes" hinzu: "Dabei ist der Gedanke der Freiheit Gottes nicht etwa, wie es die Argumentation von dem (als Ergebnis eines historischen Prozesses) säkular gewordenen Weltverständnis und Menschenverständnis her nahelegen könnte, ein nachträgliches Interpretament der Zukunftsoffenheit von Mensch und Welt. Vielmehr ist die Erfahrung der Freiheit Gottes geschichtlich und sachlich grundlegend geworden für die Erfahrung der Zukunftsoffenheit von Mensch und Welt"[122]. Dies bedeutet, daß der biblische Gott nicht der bloß zufällige, entbehrlich gewordene Ursprung der Geschichtlichkeit ist, sondern ihr unaufhebbarer, sie erst ermöglichender und tragender Grund. Nachdem Pannenberg "das universalgeschichtliche Thema der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie" als Erbe der jüdischen Apokalyptik und der christlichen Geschichtstheologie dargestellt hat, fragt er sich, "ob die Universalgeschichte ohne den biblischen Gottesgedanken überhaupt als eine Einheit verstanden werden kann"[123]. Er beantwortet diese Frage verneinend: "Jedenfalls zeigt die Geschichte des Historismus, daß mit der Ablösung des neuzeitlichen Geschichtsdenkens vom biblischen Gottesgedanken der universalgeschichtliche Verstehenshorizont verschwamm"[124]. Der Abfall der abendländischen Geschichtsphilosophie vollzieht sich eben dadurch, "daß seit der Aufklärung, seit Vico und Voltaire, der Mensch anstelle Gottes zum Träger der Geschichte erhoben worden ist"[125]. Pannenberg bezieht sich vor allem auf das bereits erwähnte Analogieprinzip der neuzeitlichen historischen Kritik, das das vom Menschen Bekannte zum Kriterium von Faktizität erhebt und das so Ausdruck eines alle transzendente Wirklichkeit prinzipiell ausschließenden anthropozentrischen Immanenzdenkens ist[126].

Die im Abschnitt j des laufenden Kapitels vorgetragene Darstellung des

Verhältnisses zwischen Mensch und Naturwelt bei Pannenberg klingt zwar manchmal anthropozentrisch. Bereits dort wurde aber ergänzend erklärt, daß die Herrschaft des Menschen, "um sinnvoll zu sein, nicht anthropozentrisch, sondern 'im Namen Gottes', 'im Auftrag des unendlichen Gottes' geschehen soll". Daher muß die Wahrheit in der Welt zwar "durch den Menschen gewahrt werden", aber "im Sinne verantwortlicher, an Gott sich messender Gestaltung der Welt"[127]. Es geht zwar um "die Wahrheit des menschlichen Verhaltens" und insofern um die Anthropologisierung der Wahrheit. "Aber das Verhalten des Menschen ist nicht schon wahr, indem es mit irgendeiner existenziellen Grundentscheidung übereinstimmt, sondern erst indem es mit Gottes Wahrheit übereinstimmt, der die Welt als ganze ihren Ursprung verdankt... Und nur in dem, der die Einheit der Welt begründet, kann der Mensch den Gott finden, an dem die Wahrheit seines eigenen Verhaltens und Denkens ihren Maßstab hat"[128]. Hier wäre einerseits an die Erklärungen Pannenbergs gegen die Annahme einer autonomen Selbstkonstitution der Subjektivität und andererseits an seine Auffassung von dem alles umfassenden Göttlichen als dem eigentlichen, d.h. erst sie erfüllenden Gegenstand der menschlichen Freiheit zu erinnern (s.o.: S. 134-136), wobei Pannenberg "Gegenstand" freilich nicht im Sinne eines Objekts neben anderen auffaßt, sondern in dem der alle Wirklichkeit zur versöhnten Einheit führenden Macht, so daß er Gott und die von ihm bestimmte Wirklichkeit als Unzertrennbares denkt. In der Tat versteht er Gott "als die unumgängliche Voraussetzung menschlichen Selbstverständnisses". Die Abhängigkeit der menschlichen Subjektivität von Gott zeigt sich daran, daß die Selbstverwirklichung des Menschen an die von ihm verschiedene Welt gebunden ist und so Gott als den gemeinsamen Ursprung von Mensch und Welt voraussetzen muß: "Die sachliche Vorordnung des Gottesverständnisses vor das Selbstverständnis äußert sich darin, daß Gott von der Welt her erfahren wird, als Grund eines Gesamtverständnisses der Welt und des Menschen in ihr, im Zusammenhang der jeweiligen Erfahrung der Wirklichkeit im Ganzen"[129]. Wie gesehen, besteht die besondere Rolle des Menschen darin, daß er die umfassende göttliche Einheit durch Wissen und Handeln zu vermitteln hat. Eine als in sich geschlossen und autonom verstandene Menschheits- und Weltgeschichte würde Preisgabe des biblischen Gottes und sogar der Gottheit überhaupt bedeuten[130].

Im Einklang mit dem Dargelegten behauptet Pannenberg: "Der biblische Glaube ist nicht nur der einstmalige, zufällige Ausgangspunkt des abendländischen Bewußtseins von göttlicher Wirklichkeit, sondern dieses Bewußtsein bleibt

wesenhaft an jenen Ursprung gebunden"[131]. Um seine Auffassung zu erhärten, beruft er sich auf verschiedene Autoren: "Collingwood betont, daß das Interesse des Historikers auf Glaubensvoraussetzungen ruht, die ihre letzte Wurzel im Christentum haben. Hier ist in der Tat ein unaufgebbares Interesse an der Vergangenheit begründet, weil sie die Verheißung enthält, die von der Zukunft erfüllt werden wird. Nur im biblischen Geschichtsverständnis, im biblischen Verheißungsglauben ist die geschichtliche Erfahrung der Wirklichkeit bewahrt. Mit dem Verlust dieses Ursprungs droht heute die Erfahrung der Wirklichkeit als Geschichte dem Menschen wieder zu entschwinden"[132]. Fr. Gogarten läßt mit Nachdruck die von der mythischen Welt befreiende Geschichtlichkeit des Menschen von der Wirkung der "reinen Zukünftigkeit" des von Jesus verkündeten, schon in Israel geglaubten Gottes abhängen. Aber gemäß seinem existenzialen Grundansatz wird die Zukünftigkeit Gottes durch keine objektivierbare, die Individuen umgreifende "Geschehenskontinuität" vermittelt, sondern ihr kann man nur im jeweiligen Existenzakt der Individuen begegnen[133]. Natürlich teilt Pannenberg nicht diese, von ihm als eine unzulässige Abstraktion betrachtete Negation der gegenständlichen Vermittlung sowohl der Zukünftigkeit Gottes als auch der Geschichtlichkeit des Menschen: "Gogartens Abstraktion der 'reinen Zukünftigkeit' Gottes einerseits und der Geschichtlichkeit des Menschen andererseits von jeglichem konkreten Sinnverständnis des geschichtlichen Verlaufes ist undurchführbar"[134]. Im Gegensatz zu den Autoren, die vertreten, daß "überhaupt erst heute eine Weltgeschichte möglich sei, angesichts des Zusammenwachsens aller Teile der Erde in der Gegenwart", ist Pannenberg zusammen mit R. Wittram der Meinung, "daß nicht nur das Bewußtsein von Weltgeschichte, sondern auch die Kräfte, 'die alle bisherige Geschichte in Weltgeschichte verwandelt haben'..., aus dem christlichen Glauben stammen. Man wird nicht fehlgehen, eine Wurzel dieser Kräfte in der Verbindung von Geschichtlichkeit und Universalität, die für den christlichen Gottesgedanken charakteristisch und für den christlichen Missionsauftrag grundlegend ist, zu suchen"[135]. Der biblische Gott erscheint also als der Gott der Geschichte, indem er es ist, welcher die Geschichte und damit die als Geschichte aufzufassende Gesamtwirklichkeit bestimmt, trägt, ermöglicht.

n) Der geschichtliche Gott der Bibel als die echte Antwort auf die Gottesfrage der griechischen Philosophie

Im Abschnitt c sahen wir die aporetischen Schranken des griechischen Gottes-

gedankens und in den Abschnitten e und h ihre Überwindung durch den biblischen Gott. Da zeigte sich die Überlegenheit der biblischen Auffassung über die griechische, so daß diese "eine Verengung des biblischen Gottesgedankens, eine Verkürzung seiner transzendenten Freiheit und Allmacht" bedeutete. Die griechische Grundbegrifflichkeit und Fragestellung verschwindet nicht im biblischen Verständnis, sondern befindet sich hier aufgehoben und erst eigentlich beantwortet. Als Schluß und Zusammenfassung dieses Kapitels kommen wir wieder zu diesem Grundgedanken zurück. Dieser Gedanke hat für Pannenberg entscheidende Bedeutung, denn nach ihm soll die christliche Theologie, wie im vorigen Kapitel erörtert wurde, "der philosophischen Frage nach dem wahren Gott standhalten und sie zu seiner echten Erfüllung bringen" (s.o.: S. 174 mit Anm. 174). Weil die Geschichte innerhalb ihrer Geschichtlichkeit Universalität und Einheit in sich schließt, ist der biblische Gott, der Gott der Geschichte, nicht einfach als Gegensatz zum griechischen Gottesbegriff darzustellen, sondern als dessen Aufhebung im Sinne von dessen radikaler Verwirklichung, sofern es bei ihm um die Frage nach der alles bestimmenden Wirklichkeit, nach der einenden Einheit geht. In "Heilsgeschehen und Geschichte" stellt Pannenberg die griechische "Frage nach der wahren Gestalt des Göttlichen" als unumgänglichen "Maßstab" bei der Prüfung der Authentizität der Religion Israels dar. Aber man "wird" - fährt er fort- "mit diesem Maßstab in der Geschichte Israels und des Christentums auf Befunde stoßen, die sich an ihm nicht messen lassen, ihn außer Kraft setzen und sich doch an ihm bewähren"[136]. Wie erörtert, ist nach Pannenberg die Fragestellung der griechischen Philosophie authentisch und unumgänglich, die biblische Antwort auf diese Frage verwandelt aber nach ihm die griechische Antwort bis zu den Wurzeln und stellt eine radikalere und daher auch erhabenere Lösung auf eine solche Frage dar: Die von der griechischen Philosophie dargebotene, auf ihrer mythischen Religion gründende Lösung ist Grenzen verhaftet, die der eigenen Fragestellung widersprechen und die durch den biblischen Gott beseitigt werden. Erst der biblische Gott der Geschichte erscheint als der eine Gott der ganzen Wirklichkeit überhaupt: des Vorhandenen und des Vergangenen und des Zukünftigen, des Regelmäßigen und des Wechselnden. Erst der biblische Gott tritt als die alles überhaupt allein bestimmende, selber von nichts bestimmte Wirklichkeit in Erscheinung, denn er ist an kein vorgegebenes materielles Urprinzip gebunden, sondern schafft das Ganze aus dem Nichts und ist daher völlig frei[137]. Erst der bi-

blische Gott ist wirklich anders und daher transzendent und unbegreiflich, denn er ist geschichtlich, frei von seiner Schöpfung, frei von allem Vorhandenen, von allem Bekannten[138]. Zwar ist er ewig und gleichbleibend, aber nicht zeit- und gestaltlos, nicht ohne Verwandlungen und Eigenschaften, denn er identifiziert sich jeweils mit seinem geschichtlichen Heilshandeln, ohne jedoch aufzuhören, der eine und selbe Gott zu sein[139].

Gemäß dem Denken Pannenbergs, welches der von der griechischen Philosophie intendierten umfassenden Fragestellung treu sein will, können wir sagen, daß nur der biblische Gott eigentlich Gott ist, denn nur er intergriert die ganze Wirklichkeit überhaupt (vgl. o. S. 123 ff.). Indem nur der biblische Gott der eigentliche Gott ist, kann die Frage nach der Wahrheit überhaupt nicht an ihm vorbeigehen: "Der Anspruch der christlichen Überlieferung geht aber dahin, daß erst der Gott der Bibel eine zuverlässige Basis (emet) für das Leben der Menschen überhaupt gewährt. Daher geht es bei der Frage nach der Gewißheit des christlichen Glaubens notwendig zugleich um die Frage nach der Möglichkeit von Gewißheit als Wahrheitsgewißheit überhaupt"[140].

Die in diesem Kapitel beschriebene charakteristische Beschaffenheit des biblischen Gottesgedankens läßt sich formal auf die Eigenschaft der Personalität zurückführen. Daher möchte ich mich im folgenden Kapitel mit Pannenbergs Auffassung von der Personhaftigkeit Gottes beschäftigen.

7. Kapitel
Gegen die anthropomorphe Gottesvorstellung: Das Göttliche als entmythologisierte Person

a) Verschiedene Verständnisse von der Personalität Gottes

Der Personbegriff kann im System Pannenbergs sozusagen als ein Kondensationsbegriff betrachtet werden. Er enthält praktisch alles, was wir bis jetzt über seinen Gottesgedanken gesagt haben. Daher werden hier Verweise auf andere Kapitel wahrscheinlich noch öfter vorkommen müssen als sonst. Der Personbegriff kann aber auf ganz verschiedene, manchmal entgegengesetzte Weise verstanden werden. Daher treten Mißverständnisse oft innerhalb der Philosophie und Theologie beim Gespräch über die Personhaftigkeit Gottes auf. Solche Mißverständnisse haben wir bereits bei den Auseinandersetzungen zwischen Hegel und den theistischen Philosophen und Theologen des 19. Jahrhunderts im 5. Kapitel festgestellt (S. 162 f.).

Sowohl in den einführenden Erklärungen des I. Teils als auch am Anfang des 1. Kapitels wurden die zwei üblichen Gottesvorstellungen dargestellt, nämlich die anthropomorph-transzendente und die immanentisierende (S. 1), m.a.W. "die personalistische oder anthropomorphe und die nichtpersonalistische, die immanentische" (S. 4). Wie im 1. Kapitel dargelegt wurde, sind diese zwei Gottesvorstellungen oft als entgegengesetzt angesehen worden. Pannenberg lehnt die anthropomorphe Gottesvorstellung als dem Gottesbegriff völlig unangemessen ab. Diese Ablehnung bedeutet jedoch nicht, daß er Gott als eine impersonale Wirklichkeit verstehe. Im folgenden werden wir feststellen, daß Pannenberg die Notwendigkeit, Gott als Person zu denken, sehr stark betont. Die Ablehnung der anthropomorphen Gottesvorstellung bedeutet für ihn auch nicht Pantheismus. Daher widersetzt er sich entschieden der in Philosophie und Theologie oft vorkommenden Meinung, der Deutsche Idealismus - insbesondere Hegel - vertrete eine unpersonale, pantheistische Gottesvorstellung (s.o.: S. 162 f.). Er äußert die Meinung, daß eine solche Interpretation nur in bezug auf Schelling vertretbar ist[1]. Die Haltung Pannenbergs in der Frage der Personhaftigkeit Gottes ist von den zwei vorher angedeuteten, eher auf eine Identifikation des Personalen mit dem Anthropomorphen hinweisenden Gottesvorstellungen her nicht erklärlich. Die Haltung Pannenbergs in dieser Frage ist gerade nur dadurch verständlich, daß er - wie in diesem Kapitel zu erörtern ist - Anthropomorphes

und Personales nicht miteinander gleichsetzt, sondern sie ganz im Gegenteil als einander entgegengesetzt betrachtet. Für das Verständnis des Ansatzes Pannenbergs ist daher eine Darlegung seiner Grundbegriffe in diesem Punkt sehr wichtig.

b) Verbreitete Geltung des anthropomorphen Verständnisses der Personalität Gottes

Obwohl nach Pannenberg Gott unbedingt als Person gedacht werden soll, lehnt er die anthropomorphe Gottesvorstellung als dem Gottesbegriff selbst unangemessen ganz entschieden ab, wie wir bereits im 4. und 5. Kapitel festgestellt haben (S. 124 f. und 160-167). Dies bedeutet, daß nach ihm Personhaftes und Anthropomorphes nicht miteinander zu identifizieren sind, obwohl er gleichzeitig feststellt, daß der Personbegriff sehr oft anthropomorph mißverstanden wurde. Nach ihm bedeutet Anthropomorphes eigentlich einen Ungedanken, denn es bezeichnet ein als Substanz, d.h. ein als an und für sich seiend gedachtes endliches Wesen. Dieses anthropomorphe bzw. substanzielle Verständnis der Person finden wir bereits in der Antike, wo Person als geistige Individualität aufgefaßt wird. Dieses Verständnis wird ausgezeichnet durch die bekannte Definition der Person bei Boethius ausgedrückt: "rationalis naturae individua substantia" (MPL 64, 1343 C). "Die Auffassung der Person als geistige Individualität blieb bis in die Neuzeit hinein wirksam, bes. in Humanismus und Aufklärung. Letztere sah den Kern der geistigen Individualität im Selbstbewußtsein", welches "die Existenz eines anderen, von dem sich abgrenzend man seiner selbst bewußt wird, immer schon" voraussetzt. Ein solches substanzielles Verständnis der Person als abgrenzbarer geistiger Individualität oder als Selbstbewußtseins hat in weiten Bereichen der Philosophie und Theologie des 19. Jahrhunderts gegolten und gilt auch noch in unserem Jahrhundert, wo es "philosophische Grundlage eines personalen Humanismus im Sinne der geistigen Individualität und Freiheit geworden" ist[2].

Der eben dargelegte anthropomorphe, nach dem endlichen Bild des Menschen aufgefaßte Personbegriff ist sehr oft auf Gott selbst angewandt worden, und zwar nicht nur in der Volksreligion, sondern auch in Philosophie und Theologie. Pannenberg selbst stellt Folgendes fest: "Gewöhnlich hat man nämlich einen am Menschen gewonnenen Begriff von Personalität auf Gott übertragen"[3]. Obwohl das Göttliche in der griechischen Philosophie ursprünglich -insbesondere in den vorsokratischen Kosmologien- einen eher nicht anthropomorphen

Charakter hatte, ist man auch dort bald zu anthropomorphen Gottesvorstellungen gekommen. "Anaximenes vermutete die archē in etwas Luftigem. Er dachte sie als pneuma und wurde damit ein Vorläufer der langen Reihe späterer Denker, welche die wahre archē als reinen Geist bestimmten. Schon Xenophanes hat sich in diesem Sinne geäußert. Anaxagoras hat das kosmologische Wirken des Geistes zu erklären versucht, und ihm folgend hat Diogenes von Apollonia als erster Luft, Geist und das Göttliche ausdrücklich identifiziert. Diogenes hat auch als erster die zweckvolle Ordnung des Kosmos als Argument dafür, daß ein denkender und planender Geist ihr Ursprung sein müsse, verwendet. Dieses später sogenannte 'kosmoteleologische' Argument sollte zunächst weniger die Existenz einer Gottheit überhaupt beweisen. Die wurde kaum bezweifelt. Aber daß das Göttliche geistiger Natur sein müsse, wurde durch den Hinweis auf die nur durch einen geistigen Ursprung erklärliche Ordnung der Welt erwiesen. Dieses Argument ist nach Xenophons Bericht auch von Sokrates vorgetragen worden. Es begegnet bei Platon, und seine Bedeutung für die stoische natürliche Theologie ist bekannt"[4]. Anscheinend hatte schon Thales "ein geistiges Urprinzip angenommen, welches alles aus Wasser gestaltet hat"[5]. Die Theologie, "zumal im Abendland", beharrte darauf, "Gott als ein überdimensionales Bewußtseinswesen vorzustellen"[6]. Selbst die Neuzeit steht im Zeichen der anthropomorphen Gottesvorstellung (s.o.: S. 118 ff.). Die Verteidiger der "Persönlichkeit Gottes" gegen den Deutschen Idealismus, besonders gegen Hegel, vertreten auch einen anthropomorphen Gottesbegriff[7] (s.o.: S. 162). Immerhin finden wir einen solchen Gottesbegriff, wie im 1. Kapitel erörtert wurde, meistens gemischt mit immanentisierenden Zügen.

c) Die Unzulässigkeit der Übertragung des anthropomorphen Personbegriffs auf Gott

Obwohl Pannenberg die weite Verbreitung der Übertragung des anthropomorphen Personbegriffs auf Gott nicht verkennt, lehnt er eine solche Übertragung als dem Wesen Gottes unangemessen ganz entschieden ab: "Doch alle derartigen Versuche, von Anaxagoras' Gedanken der göttlichen Vernunft bis hin zu Max Schelers Begriff des persönlichen Gottes, unterliegen der auf Spinoza fußenden Kritik Fichtes an dem von Leibniz inaugurierten Gottesgedanken, einer Kritik, die von N. Hartmann gegenüber Scheler erneuert worden ist: Jeder auf diese Weise konzipierte Begriff von Person schließt die Endlichkeit des Menschen als konstitutives Element mit ein und bleibt daher untauglich zur Bezeichnung der alle Wirklichkeit bestimmenden, nichtendlichen Macht"[8].

Innerhalb des griechischen Denkens erscheint die Endlichkeit des anthropomorphen Personbegriffs in der Darstellung von Geist und Materie als zwei, auf Grund dieser Zweiheit eben einander begrenzenden ewigen Urprinzipien: "Die Tendenz der griechischen Philosophie zur Einheit des Göttlichen hatte eine Schranke, die nie durchbrochen wurde: Der göttliche Geist blieb immer gebunden an ein materielles Prinzip, sei es als dem Kosmos immanenter Logos wie in der Stoa, sei es als der gestaltlosen Materie transzendentes, als gestaltendes Prinzip ihr gegenüberstehender Geist, wie bei Platon"[9]. Ein solcher Dualismus bedeutete Verendlichung und Abhängigkeit des Göttlichen. Bereits die Apologeten verstanden - wenn auch nur zögernd -, daß Gott innerhalb dieser dualistischen Korrelation zwischen materiellem und gestaltendem bzw. geistigem Prinzip "nicht mehr einzig und nicht mehr der Schöpfer aller Dinge" wäre. "Daher ist auch die Materie als von Gott geschaffen zu denken, die Schöpfung aber streng als Schöpfung aus nichts zu verstehen... Erst durch die Abweisung des Gedankens einer Gott ewig koexistierenden Materie wurde der philosophische Gottesbegriff wirklich exklusiv monotheistisch"[10]. Erst dann wurde Gott als wirklich unendlich gedacht.

Der allgemeine ontologische Dualismus der griechischen Philosophie zeigt sich auch in ihrem anthropologischen geist-leiblichen Dualismus, wie dieser besonders in der platonischen Anthropologie erscheint. In diesem Rahmen bedeutet die Vorstellung von Gott als Geist, Nus oder Vernunft eine Verendlichung Gottes. Daher haben manche Apologeten eine solche Vorstellung von Gott doch für die vergleichsweise angemessenste und trozdem für indäquat, für zu gering gehalten[11]. Wie Pannenberg feststellt, hat Philo die Geistigkeit Gottes von der des Menschen unterschieden, und zwar dadurch, daß er dem göttlichen Geist schöpferische Macht zugesprochen hat: "Der menschliche Geist ist nämlich deswegen an den Leib gebunden, weil er seinen Leib nicht selbst geschaffen und sich mit ihm nicht aus eigenem Willen verbunden hat, sondern von einem andern samt dem Leibe hervorgebracht und an ihn gebunden worden ist. Der göttliche Geist hingegen, der das Universum erschaffen hat, ist aus eben diesem Grunde an kein materielles Substrat gebunden; vielmehr ist der materielle Kosmos seine frei gewollte Schöpfung". Ähnliche Überlegungen sind auch bei Tatian und Irenäus zu finden. Die reine Geistigkeit Gottes, die doch durch die Apologeten als Ausdruck der Andersartigkeit der göttlichen Geistigkeit behauptet wurde, wurde jedoch durch das Festhalten am Schema des platonischen geist-leiblichen Dualismus beschränkt. So kann Pannenberg behaupten: "Die Geistigkeit Gottes wurde hier überall nicht radikal ge-

nug von der des Menschen unterschieden"[12]. Und diese anthropomorphe Gottesvorstellung wird von ihm gemäß seiner Grundauffassung als eine Verendlichung Gottes angesehen.

Nach Pannenberg ist Plotin der erste gewesen, welcher auf Grund der Einheit Gottes die Vorstellung von Gott als Nus abgelehnt hat: "Erst Plotin hat gesehen, daß der letzte Ursprung nicht Nus sein kann, weil im Nus immer schon eine Mehrheit von Erkennendem und Erkanntem, Subjekt und Objekt gesetzt ist, so daß der Nus nicht das Erste, das streng einfache Eine sein kann"[13]. Ähnlich gründet die Ablehnung der Übertragung des anthropomorphen Personbegriffs bzw. der Kategorie des Selbstbewußtseins auf Gott bei Fichte auf das Interesse, Gott vor Zweiheit und so vor Verendlichung zu bewahren. Nach Pannenberg hat Fichte 1798 in seinem den Atheismusstreit auslösenden Artikel "Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" nachgewiesen, "daß Gott, wenn unendlich, dann nicht Person sein könne: Selbstbewußtsein setzt die Existenz eines anderen, von dem sich abgrenzend man seiner selbst bewußt wird, immer schon voraus. Gott wäre also weder unendlich noch aller Dinge Schöpfer, wenn er Person wäre"[14] (s.o.: S. 7 f.).

Wie besonders im 5. Kapitel erörtert wurde, haben sich auch Theologen wegen der darin angeblich implizierten Verendlichung gegen die Vergegenständlichung Gottes in einer anthropomorph-personalen Vorstellung gewendet (S. 153 ff.). Pannenberg selbst stellt sich hinter die Argumentation Fichtes gegen die anthropomorphe Gottesvorstellung -obwohl er im Gegensatz zu Fichte nicht die Personalität Gottes überhaupt, sondern nur ihr anthropomorphes Verständnis zurückweist- : "Fichtes Argumentation ist weder durch seine eigene spätere Lehre von Gott als absolutem Ich, noch auch von Hegels daran anschließendem Begriff Gottes als des absoluten Subjekts in jeder Hinsicht überholt worden, erst recht nicht von der theistischen Philosophie und Theologie des 19. Jahrhunderts"[15]. Die im 5. Kapitel dargelegte dynamische Auffassung Pannenbergs von Gott als Macht - Willen oder Handeln -, die zwischen Gott und seinem Reich bzw. zwischen dem Autor der Verheißung und deren Inhalt nicht unterscheidet und bei der - wie besonders im 4. Kapitel erörtert wurde - jede Reduktion auf Grund ihres Widerspruchs zu der vom Gottesgedanken verlangten umfassenden Weite des Atheismus verdächtigt wird (s.o.: S. 124 f., 127 ff. und 159-167), widersetzt sich jeder durch irgendeine Vergegenständlichung erfolgende Verendlichung Gottes, und zwar im Namen des Gottesbegriffs selbst.

d) Der relationale Personbegriff und die Problematik des Verhältnisses zwischen Person und allgemeinem Sein

Pannenberg hält doch an der Personalität Gottes fest. Dies bedeutet, daß er Person nicht anthropomorph, nicht substanziell, nicht als eine abgrenzbare, in sich geschlossene geistige Individualität oder als ein endliches Selbstbewußtsein versteht. Konkret vertritt er einen relationalen Personbegriff, m.a.W. er faßt die Person als Bezogensein auf. Der Sache nach war dieser Personbegriff bereits in der Christologie der Alten Kirche und vor allem in ihrer Trinitätslehre vorhanden, indem dabei, trotz der Befolgung einer griechischen Begrifflichkeit, Person als Relation verstanden wurde. Im 12. Jahrhundert definierte Richard von St. Viktor "Person als eksistentia, als ein Bestehen (sistere), das von einem andern her (ek-) ist". Duns Scotus hat diesen Personbegriff weiter vertieft. Er hat im Gegensatz zu Thomas von Aquin, der "den Seinsakt als das konstitutive Moment der menschliche Personalität ansah, ... nur die Beziehung zu Gott als konstitutiv für den Menschen als Person verstanden". In gewisser Weise war auch in den Gedankengängen Fichtes ein relationales Moment innerhalb seines Personbegriffs vorhanden, als er dachte, daß Selbstbewußtsein nur durch Selbstunterscheidung von einer Außenwelt entsteht. Dieser Gedanke wurde von Jakobi personalistisch formuliert: "Ohne Du ist das Ich unmöglich". Hegel verstand eine solche Relation nicht bloß als eine Bedingung der Unterscheidung, sondern darüber hinaus als Bedingung der Erfüllung. Zudem vollzog er diese Begriffsbestimmung bezeichnenderweise "im Zusammenhang der trinitarischen Problematik. Die Einwände des Verstandes gegen die Unmöglichkeit der Einheit einer Dreiheit beantwortete Hegel durch den Hinweis darauf, daß es das Wesen der Person sei, sich selbst an ein Gegenüber hinzugeben und gerade im andern sich selbst zu gewinnen"[16]. Diesen Personbegriff Hegels haben wir bereits oben gesehen, als Pannenberg ihn vom Vorwurf des Pantheismus verteidigte und das hegelsche System über das Absolute als eine Philosophie des Subjekts darstellte (S. 163 f.).

Das Verständnis von Person als Bezogensein hat sich in unserem Jahrhundert besonders durch den Einfluß F. Ebners und M. Bubers sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie schnell verbreitet und kann heute für Allgemeingut gehalten werden. Aus dem relationalen Personbegriff folgt, daß die Personalität nicht als Selbstsetzung des Ich betrachtet werden darf: "Personalität ... hat das Ich nicht schon von sich aus. Person zu sein, kommt dem

Ich erst zu von einem das Ich übersteigenden Lebensinhalt, der sein wahres Selbstsein allererst begründet ... Person bin ich erst dadurch, daß mein eigentliches Selbst in meinem Ich in Erscheinung tritt als die Bestimmung dieses Ich"[17]. Pannenberg fügt hier hinzu: "Dieser auch für die Anthropologie gültige Sachverhalt wird an den trinitarischen Personen ursprünglich und exemplarisch deutlich".

Der relationale Personbegriff hat jedoch nicht immer zu einer umfassenden Fragestellung geführt, sondern ist ganz im Gegenteil meistens der zwei Seinsbereiche gegeneinander radikal abgrenzenden Unterscheidung von personalem und nicht-personalem Sein verhaftet geblieben. So stellt Pannenberg fest: "Die Scholastik hat den Menschen als Person im Zusammenhang der ontologischen Gesamtproblematik verstanden, ebenso noch Hegel. Doch seit dem Ende des 18. Jahrhunderts bildet sich eine Denkweise, die Person in immer schärferem Gegensatz zum unpersönlichen Sein sieht und endlich die ontologische Problematik und die der Person als ganz verschiedene Sphären voneinander trennt: der Personalismus (über dessen mannigfaltige Gestalten vgl. G. Gloege, EKL III, 128 ff.). Das Auseinandertreten von Sein und Person dürfte dadurch motiviert sein, daß der Mensch mit seiner 'geistigen' Bestimmung im Weltbild der mechanistischen Naturwissenschaft und bald auch in den Mechanismen gesellschaftlicher Apparaturen keinen Platz mehr fand. Der Personalismus ist so als Reaktion gegen die Versachlichung des modernen Lebens und Denkens zu verstehen. Sowohl der individualistische Persongedanke als auch die Erkenntnis der Person als Beziehung hat sich zum Personalismus, zum Gegensatz gegen die ontologische Problematik und besonders gegen das naturwissenschaftliche und technische Daseinsverständnis, verschärft"[18]. Hier wäre noch einmal auf die Auseinandersetzung Pannenbergs einerseits mit dem Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaften[19] und andererseits mit den existenzialen Reduktionen[20] hinzuweisen. Die in der Philosophie vollzogenen Abgrenzungen angesichts der dialogischen Auffassung der Person zeigen sich auch in den unter der begrifflichen Bestimmung solcher Philosophie stehenden theologischen Systemen. Hier seien beispielsweise die Ansätze Fr. Gogartens und E. Brunners wie auch die ganze Existenzialtheologie genannt. Wie wiederholt erwähnt wurde, hält Pannenberg diese personalistischen Fragestellungen auf Grund ihrer Abgrenzungen und Reduktionen für prinzipiell unangemessen angesichts des Gottesbegriffs, welcher Unendlichkeit in sich schließt.

Pannenberg bestreitet, daß die durch die personalistische Einstellung vollzogenen Abgrenzungen zulässig seien. Er betrachtet z.B. die Scheidung zwi-

schen Ich-Du-Beziehung und Ich-Es-Beziehung als undurchführbar, weil die interpersonalen Beziehungen an Sachbezüge, an gemeinsame objektivierbare Aufgaben und Interessen gebunden sind. Ähnlich ist die personalistische Auffassung der Sprache als reiner Mitteilung eines Ich an ein Du mit Ausschluß objektivierender Aussagen nicht durchführbar, denn bei der Sprache geht es hauptsächlich um Verständigung über Sachverhalte. Pannenberg ist der Meinung, "daß gerade im objektivierenden Vorstellen ein charakteristischer Zug des spezifisch menschlichen Weltverhältnisses vorliegt. In der durch die Aussage am reinsten ausgeprägten Darstellungsfunktion der Sprache dürfte sich diese spezifische Sachlichkeit des den Menschen kennzeichnenden Weltverhältnisses bekunden... Auch das Gespräch ... bewegt sich immer schon in Aussagen und Aussagezusammenhängen, und ohne dieses Moment könnte gar keine Verständigung über dieselbe Sache zwischen den Partnern des Gespräches stattfinden"[21]. So ist gegen die existenzialen Reduktionen zu sagen, "daß Sachbezug und Personbeziehung immer schon zusammengehören, daß personale Gemeinschaft im Horizont gemeinsamer Sachinteressen entsteht, wie freilich auch umgekehrt alle Sachbezüge schon sozial bedingt sind"[22]. Bei der Darstellung der Anthropologie Pannenbergs im 4. Kapitel haben wir gesehen, daß nach ihm der Mensch nur in Verbindung mit seiner Mit- und Umwelt, mit der Totalität, verstehbar ist (S. 133 und 139 ff.). Diese anthropologische Einstellung widerspricht jeder abstrahierenden Betrachtung der Person, sei es im Sinne des substanziellen Personbegriffs oder in dem des sich gegen das Objektivierte abgrenzenden Personalismus, und deckt sich mit seiner Forderung, die Personfrage in Verbindung mit der umfassenden Problematik allgemeiner Ontologie zu behandeln. "Kennzeichnend für alle Formen des Personalismus scheint es zu sein, daß die anthropologische Problematik des naturwissenschaftlich-technischen Denkens und der sozialen Lebensformen der modernen Industriegesellschaft nicht bewältigt werden. Statt dessen weicht man auf den inneren Kreis des Personkerns und der intimen Beziehungen aus. In der 'echten Ontologie' (Stammler) bzw. in einer umfassenden ontologischen Anthropologie, wie sie heute von verschiedenen Seiten her erarbeitet wird, dürfte die personalistische Scheidung von Person und Sein zu überwinden sein"[23].

e) Die umfassende ontologische Weite der Kategorie der Personalität

Erst eine umfassende Betrachtung der Person läßt die Angemessenheit der Anwendung des Personbegriffs auf Gott in Erscheinung treten. Bereits Hegel hat den Rückzug der zeitgenössischen Theologie von Welt und Gesellschaft in die

angeblich religiöse Innerlichkeit für eine prinzipiell unzulässige Vergöttlichung des Endlichen gehalten (s.o.: S. 153). In unserem Jahrhundert hat Paul Tillich einerseits jede Verengung der Gottesfrage, sei es in der Form der personalistischen Gottesvorstellung und in der der damit verbundenen Abgrenzung des Christentums als besonderen Offenbarungsglaubens oder in der der einseitigen Intellektualisierung und Verinnerlichung des Religiösen, zurückgewiesen. Andererseits hat er ausdrücklich die Notwendigkeit der Verbindung der Gottesfrage mit der herkömmlichen Ontologie befürwortet (s.o.: S. 154 f.). Pannenberg befolgt Tillich in seiner umfassenden theologischen Fragestellung und verlangt auch ausdrücklich die eben genannte Verbindung (s.o.: S. 159 ff.). Eine solche These liegt dem ganzen 5. Kapitel über das Verhältnis zwischen der theologischen und der philosophischen Frage zugrunde. Pannenberg distanziert sich aber von Tillichs Ablehnung von jeder Betrachtung Gottes als Person[24]. Indem die Person- und die Gottesfrage die gleiche ontologische Weite erweisen, zeigt sich, daß der Personbegriff der Unendlichkeit Gottes gewachsen ist.

Zwar bedeutet Personalität sowohl im Falle des Menschen als auch in dem Gottes Relation oder Bezogenheit auf die Totalität und hat in beiden Fällen eine umfassende ontologische Weite. Aber nur im Falle Gottes ist diese Relation als eine Relation der rein aktiven Bestimmung mit Ausschluß jeder Passivität aufzufassen. Der Mensch hat doch eine bestimmende Rolle innerhalb der Totalität. Wie erörtert, muß aber menschliche Herrschaft, um sinnvoll zu sein, den Anthropozentrismus überwinden und im Namen Gottes geschehen (s.o.: S. 135-143, 194 f. und 200 f.). Gott und Mensch bilden also eine Relationseinheit, bei der die einenden Relationen, die Gott und Mensch zur Person machen[25], ein entgegengesetztes Zeichen tragen: Gott ist der Bestimmende, der Mensch hingegen der Bestimmte. Daher bedeutet Personalität Einheit - Bezogenheit, Relation, Korrelation - und gleichzeitig Unterscheidung und sogar Entgegensetzung. So kann Pannenberg schreiben: "Die Selbstverwirklichung des Menschen und die Selbstverwirklichung Gottes sind also identisch. Sie vollziehen sich in ein und demselben Prozeß. Die Selbstverwirklichung des Menschen ist Selbstverwirklichung Gottes, aber sie wird auch nur als Selbstverwirklichung Gottes erreicht... Denn der Mensch ist darin tief von Gott verschieden, daß er seiner selbst nicht mächtig ist, sondern sein Selbstsein nur als Geschenk empfangen kann im Prozeß seiner Identitätsbildung. Darum bleibt der Mensch angewiesen auf die von ihm verschiedene Wirklichkeit Gottes, um sich selbst zu finden. Und darum kann er sein Selbst

nur finden, wenn er sich selbst von Gott unterscheidet"[26].

f) Die Ungeschichtlichkeit des anthropomorph verstandenen Gottes und dessen damit verbundene Endlichkeit

Nur ein von Verendlichungen befreiter Personbegriff kann auf Gott übertragen werden. Bis jetzt wurden nur die Personbegriffe, die irgendeine Seinsart von ihrem Bezogenheitsbereich ausschließen, zurückgewiesen. Im vorigen Kapitel wurde aber eine andere Form der Verendlichung in Betracht gezogen, die Pannenberg besonders hervorhebt. Wie gesehen, hält er jede Weltanschauung, die die Geschichtlichkeit der Wirklichkeit nicht anerkennt, für eine unzulässig verkürzte Sicht der Wirklichkeit, denn eine solche Weltanschauung integriert nicht das Neue im Prozeß der Wirklichkeit, welche als ganze geschichtlich ist. Sowohl die mythische Denkweise, welche Wirklichkeit bzw. Wahrheit insgesamt als Vorhandenes oder als in der Urzeit bereits Geschehenes darstellt, als auch ein streng verstandenes evolutionistisches Denken, das die Wirklichkeit als von Anfang an in einer konkreten Richtung bestimmt betrachtet, bieten ein nur verendlichtes Bild der Wirklichkeit, weil sie das echt Neues, Unvorhersehbares ausschließen. Da Gott als die alles überhaupt bestimmende Wirklichkeit von seinem Wesen her keine Verendlichung erduldet, darf ein angeblicher Gott, der nicht das Neue, sondern nur das Vorhandene zu erklären oder zu integrieren vermag, nicht als echter Gott angesehen werden. Dementsprechend darf ein Personbegriff, der wesentliche Gebundenheit an das Vorhandene bedeutet, auch nicht auf Gott angewandt werden[27]. Daher hält Pannenberg die herkömmliche Gotteslehre, die Gott anthropomorph, d.h. entweder als ein vorhandenes Wesen oder nach Analogie des Vorhandenen gedacht hat, für nicht vertretbar (s.o.: S. 124 f. und 128 f.). Im vorigen Kapitel sahen wir, daß er aus demselben Grund den Gottesbegriff der griechischen Philosophie und die diesem zugrundeliegende Gottesvorstellung der olympischen Religion ablehnt. Zwar ist der Mensch weltoffen im Sinne der Freiheit von der vorhandenen Beschaffenheit der Welt und damit offen für Gott (s.o.: S. 131-143). Andererseits befindet er sich aber auch gleichzeitig an das Vorhandene gebunden. Daher ist die Freiheit Gottes vom Vorhandenen radikaler zu denken als die des Menschen: "Im Unterschied zum Menschen, der in einer Hinsicht auch ein vorhandenes Wesen ist, haben die Götter ihr Dasein nur in ihrem Wirken, im Erweis ihrer Macht"[28]. Die Unendlichkeit in sich schließende Personalität Gottes beruht also auf seiner absoluten Freiheit, welche ihrerseits auf sein dynamisches Wesen zurückzuführen ist.

Ähnlich bedeutet die anthropomorphe Vorstellung von Gott als Bewußtsein eine Verendlichung Gottes nicht nur im Sinne der dualistischen Abgrenzung von Seinsbereichen, sondern auch in dem des Ausschlusses der Geschichtlichkeit und damit des Eigentlich-Neuen. Dieser Sachverhalt zeigt sich vor allem in der Verbindung einer solchen Gottesvorstellung mit der theologischen Vorsehungskonzeption, deren "Grundlage" sie ist[29]. Gemäß der Korrelation zwischen Gott und Wirklichkeit entspricht nach Pannenberg der Gedanke der göttlichen Vorsehung einer Weltanschauung, nach der die Wirklichkeit evolutionistisch oder mindestens nach einem vom Anfang an fixierten Plan läuft, und bleibt der mit dem frei handelnden Gott der Bibel unvereinbaren griechischen Auffassung vom Göttlichen als dem unveränderlichen Weltgrund verhaftet: "Wenn ... die Stoa und im Anschluß an die Stoiker auch der mittlere Platonismus und die frühchristliche Theologie auf der Grundlage der Allgegenwart Gottes die providenzielle Lenkung der Welt in allen Einzelheiten des Geschehens betonte, so war damit doch kein Wirklichkeitsverständnis im Zeichen der Kontingenz göttlichen Handelns erreicht, weil die Vorsehung als göttlicher Weltplan immer noch ein rationales Werdegesetz der Welt blieb. Das zeigte sich besonders deutlich am Scheitern der immer wiederholten Versuche, Vorsehung und Kontingenz (besonders im Falle der menschlichen Freiheit) zu verneinen. . . auch in der Metaphysik der Vorsehung war der göttliche Weltgrund nicht als der kontingent Handelnde, sondern als Weltgesetz verstanden. So hat die Konzeption der Vorsehung, abgesehen davon, daß die von ihr vorausgesetzte Vorstellung Gottes als Bewußtseinswesen mit seiner Transzendenz unverträglich ist, den tiefen Gegensatz zwischen dem unveränderlichen Weltgrund und dem geschichtlich handelnden Gott doch mehr verdeckt als wirklich überbrückt"[30]. Nach Pannenberg "beharrte" die spätere Theologie, "zumal im Abendland", auf diese Auffassung[31]. Er spricht wiederholt von "dem traditionellen christlichen Theismus" im allgemeinen und bezieht sich speziell auf die "Dispute der Scholastik über die göttliche Präszienz und Prädestination". Diesem Theismus wirft er eine "Ontologie des göttlichen Seins" vor, "die Gott nach Analogie des sonst vorhandenen Seienden dachte". Daraus schließt er folgende Konsequenz: "Wenn die Ewigkeit Gottes als die grenzenlose Dauer eines von Anfang an bestehenden Wesens gedacht wird, dann muß die Allmacht und allwissende Vorsehung dieses Gottes den Weltprozeß von Anfang an in allen Einzelheiten festgelegt haben, und dann bleibt für echte Freiheit irgendeines Geschöpfes kein Raum". Nach Pannenberg läßt sich der "Konflikt zwischen der Kontingenz geschichtlicher Erfahrung und insbesondere der menschlichen Freiheit auf der

einen und dem Gedanken der göttlichen Vorsehung und Prädestination auf der andern Seite" nicht fortschaffen, "so lange das Sein Gottes für jeden vergangenen Zeitpunkt und also auch für den Anfang aller zeitlichen Prozesse als in sich bereits vollkommen und abgeschlossen gedacht" wird. Ein so, d.h. anthropomorph gedachter Gott ist "gar nicht Gott", ist ein "Ungedanke", da er, indem er Kontingentes bzw. Freies nicht integriert, "nicht die alles bestimmende Wirklichkeit sein" kann[32] (vgl. o.: S. 124 f. und 127 ff.).

g) Personalität als Chiffre für Geschichtlichkeit und Zukünftigkeit, für Freiheit und Unverfügbarkeit

Die vorhandene Wirklichkeit tendiert auf Grund ihrer Absurditäten und Brüche zur Aufhebung ihres fragmentarischen Zustands und bezeugt so ihre eigene Endlichkeit (s.o.: S. 137 f., 139 f. und 158 f.). Dies bedeutet aber gleichzeitig, daß die die Wirklichkeit in eine versöhnte Totalität verwandelnde göttliche Macht auch noch nicht vorhanden ist, sondern daß sie als Geschichtliches und Zukünftiges zu denken ist (s.o.: S. 139, 158 und 197 ff.). Person ist für Pannenberg Chiffre nicht nur für das Relationale im Sinne der Aufhebung der Abgrenzung von Seinsbereichen, sondern auch für Freiheit vom Vorhandenen und damit für Geschichtlichkeit und Zukünftigkeit wie auch für Unverfügbarkeit und Unberechenbarkeit: "Person ist das Gegenteil eines vorhandenen Wesens. Menschen sind gerade dadurch Personen, daß sie in ihrer Wirklichkeit für uns nicht ganz und gar vorhanden sind, sondern durch Freiheit ausgezeichnet sind und dadurch im Ganzen ihres Daseins verborgen und unverfügbar bleiben"[33]. Gerade auf Grund dieser Auffassung kann man von einem entmythologisierten Personbegriff bei Pannenberg sprechen, sofern nach ihm gemäß den Erklärungen des vorigen Kapitels das Mythologische Chiffre für das Vorhandene, Regelmäßige und Verfügbare ist. Nach Pannenberg macht "die Zukünftigkeit als Bedingung der Freiheit den Kern des Personalen" aus[34]. Daher bestreitet er die Auffassung von Personalität als "einer metaphysischen Seelensubstanz, die vermeintlich neben oder in der des Körpers vorhanden sein soll, die aber gerade als vorhandene nicht nachweisbar ist"[35]. Der archaische Mensch und noch heute das Kind personifizieren diejenigen Dinge der Welt, die sie einerseits für wichtig und tief bedingend und andererseits für unverfügbar halten. Für sie besitzen solche Dinge "eine verborgene Innenseite, die unserm Blick entzogen ist, eine Seele gleichsam". Der Erwachsene unserer modernen technischen Kultur hingegen personifiziert nicht mehr die Dinge unserer Welt, da für ihn "alle Dinge

prinzipiell durchschaubar und verfügbar sind"[36].

h) Die religiöse Ursprünglichkeit des Phänomens des Personalen

Der Haupteinwand gegen die Anwendung des Personbegriffs auf Gott kann auf den Satz zurückgeführt werden, es handle sich dabei um die Übertragung eines am Menschen gewonnenen und daher Endlichkeit implizierenden Begriffs von Personalität auf Gott. Pannenberg stellt sich jedoch folgende Frage: "Ist der Gedanke des Personalen ... überhaupt primär am Menschen gewonnen?"[37]. Er beantwortet sie verneinend und erblickt den "Ursprung des Persongedankens gerade in der Phänomenologie der religiösen Erfahrung". Die "Gottebenbildlichkeit des Menschen" ist der alttestamentliche Ausdruck "für das, was wir Personalität nennen". Zudem ist an die Tatsache zu denken, "daß der moderne Begriff des Personalen aus der christlichen Theologie, und zwar aus den Problemen der Christologie und der Trinitätslehre entstanden ist"[38]. Pannenberg meint hier die Auffassung von Person als Bezogensein.

Pannenberg sieht das Verhältnis der Abhängigkeit des Personalen vom Religiösen auch innerhalb des griechischen Denkens verwirklicht: "Aber auch das auf die griechische Antike zurückweisende Verhältnis der Person als geistiger Individualität scheint sein eigentümliches Pathos in dem damit verbundenen religiösen Motiv zu haben, daß der Mensch als geistiges Wesen an der göttlichen Weltvernunft teilhat"[39]. Und natürlich hat die archaische Erfahrung der Personalität in den Personifizierungen bei "der konkreten Beanspruchung durch eine unverfügbar bleibende Macht" einen ausdrücklich religiösen Charakter[40]. Eine gute Darstellung der Meinung Pannenbergs über die Umkehrung bei der Bestimmung des Ursprungs der Erfahrung des Personalen finden wir im folgenden Text: "Es gibt Anzeichen dafür, daß das Phänomen des Personalen gar nicht am Menschen entdeckt worden ist, sondern seinen Ursprung in der religiösen Erfahrung, im Erscheinen des Numens, hat und erst von da auf den Menschen übertragen wurde. Dieser Vorgang läge dann seiner Umkehrung, der anthropomorphen Stilisierung der Götter, schon zugrunde. Daß es sich so verhalten, Personalität ein nicht ursprünglich anthropologisches Phänomen sein könnte, darauf weisen neben religionspsychologischen Befunden auch die primär personal geartete Erfahrung des Kindes von seiner Umwelt und das geheimnisvolle Air, das von der menschlichen Personalität nicht abzustreifen ist. Die menschliche Personalität hängt bis heute noch mit der religiösen Thematik zusammen und kann mißachtet werden, wo diese verschwindet. Das ursprüng-

liche Phänomen des Personalen wäre dann vielleicht in der Undurchdringlichkeit der numinosen Macht zu suchen, die doch nicht vage bleibt, sondern als konkret betreffende begegnet. Es hängt mit ihrer Heiligkeit und Unantastbarkeit zusammen. Es tritt hervor in der Freiheit der Macht gegenüber ihrer Erscheinungsgestalt, und darin ist zugleich ihre Freiheit zu dieser bestimmten Erscheinungsgestalt impliziert. Dies ist dann vielleicht der Umstand, der es gestattete, auch den Menschen als personal zu verstehen, noch zu einer Zeit, da die personale Mächtigkeit der übrigen Naturerscheinungen verblaßt ist"[41].

i) Die Unumgänglichkeit der Anwendung der Kategorie der Personalität auf Gott

Gottes- und Personbegriff bedeuten beide unbegrenzte Relation und Zukünftigkeit und damit auch Unverfügbarkeit. Insofern besagen sie sowohl qualitative als auch zeitliche Unendlichkeit. Beide Begriffe fallen jedoch nicht zusammen, sie dürfen nicht als völlig identische Begriffe verstanden werden, denn Gott ist nur ein Teil der personalen Relation, nämlich der bestimmende, welcher auf Grund der Unbeschränktheit seiner bestimmenden Macht als unendlich zu denken ist. Pannenberg hebt immer wieder die wesentliche Zusammengehörigkeit von Gottes- und Personbegriff hervor. Wir sahen im vorigen Abschnitt, wie die Erfahrung des Personalen ursprünglich an das Religiöse gebunden ist. Die eigentliche empirische Grundlage für die Legitimierung der personalen Gottesvorstellung besteht in der Geschichtlichkeit ihres Handelns: "Der biblische Gott ist wesenhaft Person, weil er immer neues, kontingentes Geschehen hervorbringt, stets unvorhersehbar handelt und darin die Unendlichkeit seiner Freiheit erweist"[42]. Daher rührt der Gegensatz zwischen dem personalen Charakter des biblischen Gottes und der Entpersonalisierung des Göttlichen im griechischen Denken: "Der Gott der Geschichte ist wesentlich Person, weil die Ereignisse von ihm her in unvorhersehbarer Weise geschehen. Wird dagegen das Ganze der Wirklichkeit primär unter dem Gedanken des Gesetzes gedacht, dann läßt sich der Grund alles Geschehens schwerlich als Urheber und so als Person verstehen. Das zeigt die Entpersonalisierung des Göttlichen in der griechischen Religionsgeschichte, ein Vorgang, der gewiß mit der griechischen Leidenschaft für das Regelmäßige, Logoshafte zusammenhängt"[43]. Da die Gesamtwirklichkeit Geschichte und da daher Gott überhaupt als der Gott der Geschichte zu denken ist, soll Gott unbedingt als Person begriffen werden. Darum wendet sich Pannenberg, wie erwähnt, gegen Tillichs

absolute Ablehnung der personalen Gottesvorstellung und setzt sich für die These ein: "Das Wort Gott schließt ja ... den Gedanken des Personalen unablösbar in sich"[44]: "das Wort 'Gott' ist unentrinnbar Personal... Wer 'Gott' sagt, der sagt 'Person'"[45].

j) Die Korrelation zwischen der Personalität Gottes und der des Menschen. Die Bedingtheit der Personalität des Menschen durch die Gottes

Der letzte Satz des vorigen Abschnitts darf aber nicht umgekehrt werden, denn es darf nicht behauptet werden: Wer Person sagt, der sagt unbedingt Gott. Wie bereits angedeutet, ist Gott nur ein Teil der personalen Relation, der bestimmende. Hier meldet sich noch einmal das Thema des spannungsvollen Verhältnisses zwischen Gott und Wirklichkeit, das durch die Behauptung einer doch durchgehenden, aber nur mit Einschränkungen geltenden Korrelation zwischen ihnen ausgedrückt wird[46]. Zuletzt wurde dieses Thema im Abschnitt e des laufenden Kapitels berührt, und zwar unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Personalität Gottes und die des Menschen. Korrelation deutet auf gegenseitige Abhängigkeit hin. So kann Pannenberg behaupten, daß "die Freiheit Gottes und die des Menschen einander bedingen, daß somit die Auffassung der einen nicht ohne Folgen für die andere bleibt"[47]. Über den Voluntarismus des Spätmittelalters sagt er: "Es ging seinen Exponenten immer zugleich um die Freiheit Gottes und die des Menschen, im Gegensatz zu der Vorstellung des extremen Aristotelismus von der Geschlossenheit einer kosmischen Ordnung, die weder für ein freies Handeln Gottes noch für die Freiheit des Menschen Raum bot"[48]. Bereits im vorigen Kapitel führte ich folgendes Zitat an: "Von Gott zu reden und vom Ganzen der Wirklichkeit zu reden, ist zwar nicht einerlei, aber bedingt sich gegenseitig... Die offene Zukunft des Menschen und der Welt erweist sich dann als Ausdruck der Freiheit Gottes" (S. 198). Diese gegenseitige Bedingtheit darf jedoch nicht in beiden Richtungen identisch verstanden werden. Mensch und Welt sind nur "Ausdruck", d.h. noetisches Mittel, das immerhin auf Grund seiner bewährenden Funktion über die Echtheit eines Gottesgedankens noetisch entscheiden kann (s.o.: S. 100). So kann man aus der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit auf die Unechtheit eines ungeschichtlich bzw. unpersonal gedachten Gottes schließen (s.o.: S. 124 f. und 128 f.). Dies hängt mit der vom Gottesbegriff selbst verlangten ontologischen Form des Gottesbeweises zusammen (s.o.: S. 93 f. und 164-167). Das Unten, das Erscheinende, das Noetische soll jedoch nicht als das Bestimmende gedacht werden, sondern nur als das Bestimmte und so

als "Ausdruck" der nur "indirekt", d.h. in ihren Werken geoffenbarten, in sich unbegreiflichen göttlichen Macht. Gott allein ist das Bestimmende, das wirklich Bedingende. Dieser Sachverhalt widerspiegelt sich in der im vorigen Kapitel dargestellten Auffassung, daß die Art, wie man die Wirklichkeit erfährt, von der Art des jeweils angenommenen Gottesbegriffs abhängt. Daher betrachtet Pannenberg den Gedanken der Freiheit Gottes nicht als "ein nachträgliches Interpretament der Zukunftsoffenheit von Mensch und Welt. Vielmehr ist die Erfahrung der Freiheit Gottes geschichtlich und sachlich grundlegend geworden für die Erfahrung der Zukunftsoffenheit von Mensch und Welt" (s.o.: S. 200 f.).

Die letzten Erwägungen bestätigen in einer allgemeineren Ebene die vorher dargelegte These der Personalität Gottes als Ursprungs der Personalität des Menschen: "Gott macht den Menschen zur Person"[49], und zwar dadurch, daß er selbst als Person in Erscheinung tritt. Ein verdinglichter bzw. anthropomorph verstandener Gott läßt keinen Raum für Freiheit. "Ein am Anfang aller zeitlichen Prozesse zu denkendes allmächtiges und allwissendes Wesen schließt Freiheit im Bereich seiner Schöpfung aus"[50]. "Ein mit Allmacht und Allwissenheit handelndes vorhandenes Wesen würde Freiheit unmöglich machen"[51]. "Ein vorhandenes, mit Allmacht ausgestattetes Wesen würde solche Freiheit durch seine Übermacht zunichte machen. Aber die Macht der Zukunft hat ihre Eigentümlichkeit darin, den Menschen aus seinen Bindungen an das Vorhandene zu befreien für seine Zukunft, zu seiner Freiheit"[52]. So kommt Pannenberg zur Behauptung: "Grund der Freiheit kann kein vorhandenes Wesen sein, sondern nur eine der Freiheit ihre Zukunft erschließende Wirklichkeit, der kommende Gott"[53]. Über Menschen darf man nicht verfügen, a.g. Menschen lassen sich nicht verdinglichen, als Sachen behandeln, weil sie auf Grund ihrer Bestimmung auf Gott hin weltoffen, frei, sind. Hier sollen die Darlegungen im 4. Kapitel über die Bedingtheit der Weltoffenheit des Menschen durch seine Gottoffenheit (s.o.:S. 134 ff.) wie auch über die Konstitution des Subjektivität durch den Gottesgedanken (s.o.: S. 138-142) noch einmal in Erinnerung gebracht werden.

Alle Menschen sind auf Grund ihrer gemeinsamen göttlichen Bestimmung als Personen zu betrachten und zu behandeln: "Im andern Menschen trifft Ich auf ein Wesen, das ebenso wie Ich durch eine unendliche Bestimmung (Weltoffenheit!) ausgezeichnet ist. Darum bleibt der andere Mensch unverfügbar, kann nie ganz zur Sache gemacht werden. Ferner kann die menschliche Bestimmung auf Gott hin, weil in allen Menschen dieselbe, nur gemeinsam mit dem Du,

nie vom isolierten Einzelnen für sich erstrebt werden"[54]. "So ist in der Begegnung zwischen Personen die Macht Gottes am Werke. Personen sind die Menschen nur vor Gott und personale Begegnung ereignet sich nur da, wo Ich und Du der Wirklichkeit Gottes geöffnet sind"[55]. Als Ursprung, tragender Grund und unaufhebbare Bedingung der Freiheit ist Gott auch der Ursprung menschlicher Personalität bzw. Subjektivität, denn Freiheit ist es, welche "Subjektivität erst als solche konstituiert"[56].

k) Das Gegenständliche in der personalen Beziehung zwischen Gott und Mensch

Ähnlich wie bei den Beziehungen unter den Menschen (s.o.: S. 211 ff.) kann auch die personale Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht wie im Rahmen des abstrahierenden Personalismus als eine von gegenständlicher Vermittlung freie Relation verstanden werden, sondern soll Gesellschaft und Welt mit einbeziehen. Zudem kann Gott als Wirklichkeit und konkret als menschliche Personalität oder Freiheit begründende personhafte Wirklichkeit und so als Gott überhaupt nur in Verbindung mit der Welterfahrung gedacht werden: "Nur in dem Maße, in dem das Reden von Gott Anhaltspunkte auch in der außersubjektiven Wirklichkeit hat, kann der Mensch voraussetzen, daß er nicht etwa in einer durch die Struktur seiner Subjektivität bedingten Illusion gefangen ist, sondern Gott als Wirklichkeit erfährt. Die göttliche Wirklichkeit, auf die der religiös wache Mensch sich in der Struktur seiner Subjektivität verwiesen findet, begegnet als Wirklichkeit nur im Zusammenhang der Welterfahrung, indem Freiheit im Zusammenhang der geschichtlichen Welt eines Menschen in jeweils bestimmter Weise Ereignis wird und so die göttliche Wirklichkeit, auf die der Mensch sich in der Struktur seiner Subjektivität angewiesen findet, im Ereignis der Freiheit sich als Macht über den Weltzusammenhang und damit als Wirklichkeit erweist. In dieser Erfahrung erst hat auch die Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit als personhaft, als Gott, ihren Ort, sofern sie als zur Freiheit befreiendes Wirken erfahren wird"[57]. Indem die die eigene Personalität konstituierende Freiheit des Menschen von Gott ermöglicht und verursacht wird, ist sie als ein Geschenk Gottes anzusehen[58].

l) Der Zusammenfall von Zukünftigkeit und Gegenwärtigkeit bei Gott

Die Einbeziehung der gegenständlichen Wirklichkeit in die Gottesfrage beschwört den Gedanken der Gegenwärtigkeit des Göttlichen herauf. Aus der Kritik am anthropomorphen Gottesbegriff kam Pannenberg auf die Schlußfolgerung,

daß Gott nicht als vorhandenes, sondern als zukünftiges Wesen gedacht werden soll und daß nur der kommende Gott als Ursprung der Personalität - Subjektivität oder Freiheit - des Menschen und als eigentlicher Gott aufgefaßt werden kann. Nun stellt er sich die Frage: "Wie aber läßt sich von Gott als Wirklichkeit sprechen, ohne daß von ihm als vorhandenem Wesen geredet würde?"[59]. Pannenberg beantwortet diese Frage durch den Gedanken, daß Gott eben als zukünftiges bzw. "noch nicht" vorhandenes Wesen die Macht ist, die durch ihre Wirkung "schon die gegenwärtige Erfahrung" bestimmt und die daher als gegenwärtig Wirkliches zu behaupten ist[60]. "Denn die Zukunft ist des Gegenwärtigen mächtig. Sie ist die Macht des Widerspruchs gegen das Gegenwärtige und entbindet die Kräfte zu dessen Überwindung. Eben darum vermag auch sie allein, zu retten und zu erhalten"[61]. Natürlich geht es hier nicht um eine reine, für unmöglich zu haltende Logik zwischen inhaltlosen Zeitbegriffen. Diesen Begriffen entspricht ein konkreter anthropologischer Inhalt. Wie im 4. Kapitel erörtert wurde, ist das Wort "Vorhandenes" Chiffre für den jetzigen, von Absurditäten vollen Zustand der Wirklichkeit, das Wort "Zukünftiges" im Sinne der letzten Zukunft hingegen für den idealen, vom Menschen ersehnten Zustand, der auf Grund seiner Idealität den ganzen geschichtlichen Prozeß der Tätigkeit des Menschen bestimmt und der daher, trotz der Unvollkommenheit seiner jetzigen gegenständlichen Verwirklichungen, als bereits Wirkliches oder Gegenwärtiges aufzufassen ist (s.o.: S. 137-143).

m) Das Verhältnis zwischen Gott und seiner Schöpfung: Die personale Art des göttlichen Handelns

Die göttliche Macht der Zukunft - oder konkreter: der absoluten Zukunft, des Endes - ist, weil Lebendiges, immer anders Wirkendes und Unverfügbares, als Person[62], "als der persönliche Herr" oder als der "personhaft handelnde Gott"[63] zu denken. In den letzten Abschnitten haben wir uns insbesondere mit dem Thema des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch beschäftigt. Sehen wir uns jetzt das breitere, das erste natürlich implizierende Thema des Verhältnisses zwischen Gott und Schöpfung im allgemeinen an, um die Art des göttlichen Handelns überhaupt näher zu bestimmen. Das Verhältnis zwischen Gott und seiner Schöpfung, seinen Wirkungen, wird von Pannenberg auf paradoxe Weise gleichzeitig als radikale Identität und als radikale Verschiedenheit dargestellt. Diesen paradoxen Sachverhalt erklärt er dadurch, daß ein solches Verhältnis personaler Art ist. Wir sahen oben, daß Pannenberg das

System Hegels eben deshalb als frei vom Vorwurf des Pantheismus betrachtet, weil nach ihm das Hegelsche System über das Absolute eine Philosophie des Subjekts darstellt, bei der das Absolute die Welt durch freie Selbstentscheidung setzt. Zudem ist es auch Hegel, welcher gegen die Einwände Spinozas und Fichtes die Personalität Gottes verteidigt hat, durch die er die Unendlichkeit Gottes als vereinbar mit dem verselbständigten Anderssein der Welt erscheinen läßt[64].

Das Denken Pannenbergs ist weitgehend von dem Hegels geprägt. Das personale Verhältnis zwischen Gott und seiner Schöpfung soll von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet werden. Für Pannenberg besteht die Wahrheit im Zusammenfall des Verschiedenen, in dessen Versöhnung. Die endlichen Substanzen finden ihre "Selbstidentität" bzw. "die innere Identität" oder den eigentlichen Status der "Substanz" in der Enthüllung ihrer Zusammengehörigkeit, bei der Freiheit und Notwendigkeit zusammenfallen: "... die verschiedenen Substanzen erscheinen in ihrer einfachen Wirklichkeit für sich als zufällig und haben ihre Notwendigkeit, die ihnen als Substanzen doch innerlich eigen ist, erst in der sie untereinander verbindenden Identität. Diese Einheit ist die Wahrheit und Macht der Kausalverhältnisse zwischen den Substanzen, und ihre 'Enthüllung' ist der Wendepunkt von der Notwendigkeit zur Freiheit. Die Selbstidentität des Wirklichen, die seine absolute Notwendigkeit ausmacht, übergreift also die vereinzelten und insofen endlichen Substanzen: Sie ist ihr Allgemeines, das doch nur als Bestimmtes und Einzelnes existiert - d.h. aber: sie ist Subjekt als existierender Begriff"[65]. In diesem Text gibt Pannenberg Gedanken Hegels wieder. Diesen Gedanken stimmt er selbst sicher zu, wie seine These der Zusammengehörigkeit des Individuums mit der eigenen Mit- und Umwelt es andeutet. Für ihn kann das Allgemeine der Wirklichkeit, das die verschiedenen Einzelnen verbindet, nur Gott, der gemeinsame Schöpfer von allem, sein[66]. Eben darum befindet sich die Wahrheit von Mensch und Welt nicht außerhalb Gottes, und sinnvolles menschliches Handeln kann dann nur im Namen Gottes geschehen. Die Beziehung der einzelnen Substanzen zu dem sie verbindenden Allgemeinen, ist als frei und gleichzeitig als notwendig und so als personal zu denken, weil ein solches Allgemeines, das nicht als Abstraktes, sondern als allumfassendes Konkretes aufzufassen ist, ihre Selbstidentität darstellt.

Dieses gleichzeitig Freiheit und Notwendigkeit implizierende personale Verhältnis zwischen Gott und seiner Schöpfung erklärt aber nicht das die Kontingenz der Schöpfung samt der Freiheit des Menschen begründende geschicht-

liche oder freie Handeln Gottes, denn ein solches personales Verhältnis besagt nicht von sich aus Geschichtlichkeit und ist daher auch auf die Personen der Trinität anzuwenden, deren Innerrelationen als ewig zu denken sind. Unmittelbar nach dem im vorigen Abschnitt angeführten Text sagt Pannenberg: "Die göttliche Freiheit ist mit alledem nun allerdings noch nicht im Blick... Jene Identität nämlich, die als das die endlichen Substanzen verbindende Allgemeine faßbar wird und in der diese zu ihrer Notwendigkeit und Freiheit finden, kann nicht identisch sein mit der Freiheit, aus der endliche Substanzen allererst entspringen"[67]. Hier soll das personale Verhältnis zwischen Gott und seiner Schöpfung anders bestimmt werden, denn es geht um einen ganz anderen Aspekt dieses Verhältnisses. Daher wies ich im vorigen Abschnitt auf das Vorhandensein zweier Gesichtspunkte in diesem Verhältnis hin. Da Gott aus nichts schafft, ist er der allein Bestimmende und seine Schöpfung völlig freier Akt (s.o.: S. 169 Anm. 144). Wie Pannenberg feststellt, hat bereits Hegel die Hervorbringung der Welt als einen persönlichen Akt Gottes, als dessen freie Entscheidung dargestellt und so das Verhältnis zwischen Gott und Schöpfung auf eine personale Logik oder Logik des Subjekts zurückgeführt, was er als eine Schlußfolgerung aus der von Hegel ausdrücklich angenommenen Auffassung von Gott als Subjekt, als Person, ansieht: "Hegel hat den Begriff der Schöpfung durchaus von dem eines bloßen Hervorgehens unterschieden, und dieser Unterschied ist nach Hegel darin begründet, daß Gott als Subjekt gedacht wird, wie es schon in der israelitischen Religion der Fall war. Aus einem als Subjekt gedachten Absoluten kann die Welt nicht einfach hervorgehen; die absolute Idee kann auch nicht lediglich als für die Reflexion in die Naturwelt übergehend gedacht werden, sondern nur als eine natürliche Welt frei hervorbringend. ... es zeigt sich hier, daß Hegels Logik des Begriffs in allem Ernst als Logik des Subjekts und zwar des absoluten Subjekts, Gottes, gelesen sein will... Hat Hegel doch, nachdem er in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes erklärt hatte, es komme 'alles darauf an, das Wahre nicht nur als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken', in seiner Logik die Persönlichkeit ausdrücklich als logisches Moment des Subjektsseins herausgestellt"[68]. Insbesondere bezieht Pannenberg sich auf folgende, "oft als Verlegenheitsauskunft und Mystifikation aufgefaßte" Worte Hegels, mit denen dieser in seiner Enzyklopädie von der Logik zur Naturphilosophie überleitet und die nach jenem "konsequent aus der Auffassung des Absoluten als Subjekt" folgen: "Die absolute Freiheit der Idee aber ist, daß sie nicht bloß ins Le-

ben übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich scheinen läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen"[69].

Diese, an den Voluntarismus der neueren franziskanischen Schule im späteren Mittelalter erinnernde Auffassung Hegels von der Schöpfung als freier Selbstentscheidung Gottes schließt den Pantheismus wie auch jeden Emanationsgedanken aus. Sie wird von Pannenberg angenommen und bildet einen der grundlegenden Steine seines Systems. Die Bibel und die frühchristliche Theologie, wenn letztere auch nicht ohne anfängliche Schwankungen, haben die Freiheit Gottes angesichts seiner Schöpfung durch den Gedanken der Erschaffung aller Dinge aus nichts ausgedrückt. Natürlich ist der Kreationsakt Gottes ganz am Anfang kein Gegenstand menschlicher Erfahrung. Israel kam erst durch die Erfahrung der Geschichtlichkeit des Handelns Gottes zum Gedanken der Freiheit Gottes angesichts seiner Schöpfung und so zu dem der Schöpfung aus nichts. Im Hinblick auf die Prinzipienlehre der griechischen Philosophie sagt Panennberg: "Mit der allmächtigen Freiheit des biblischen Gottes war eine solche Korrelation zwischen materiellem und gestaltendem Prinzip nicht vereinbar"[70]. Besonderes Gewicht mißt er, in diesem Kontext, der Erfahrung der Auferstehung bei: "Gott ist als Ursprung nie bloß der unanschauliche Grund des Vorhandenen, sondern freier, schöpferischer Ursprung von immer Neuem, Unvorhergesehenem. Dieses Wesen des Schöpfers und seines geschichtlichen Handelns erschließt sich eindeutig erst durch die Auferstehung: Er ist der Gott, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft"[71]. Bereits die frühchristliche Theologie kam von der "Kontingenz der Weltschöpfung auf die Kontingenz der göttlichen Willensentscheidung", auf "die Vorstellung von Gott als Willenswesen"[72].

Die eben dargelegte Auffassung von der Hervorbringung der Schöpfung als freier Entscheidung Gottes erklärt die bereits angedeutete paradoxe Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und seiner Schöpfung gleichzeitig als radikaler Identität und als radikaler Verschiedenheit. Pannenberg setzt diese Auffassung, die angeblich nur dem personalen Gott der Bibel paßt, der der griechischen Philosophie entgegen. Die griechische Philosophie behauptet eine "Ähnlichkeit" zwischen Gott bzw. seinem Wesen und seinen Wirkungen, denn sie betrachtet Gott als eine "wesensnotwendig" wirksame Ursache, als den "notwendig" wirkenden "Weltgrund", läßt das Wesen des Weltgrundes darin aufgehen, "die Welt aus sich zu entlassen", und behauptet folgerichtig einen

kausal begründeten "Analogiezusammenhang der Wirkungen Gottes mit seinem Wesen". Auf Grund dieser Analogie oder Ähnlichkeit wird eine "superlativisch" potenzierte Übertragung der Eigenschaften der Wirkungen auf die göttliche Ursache zugelassen. Damit werden die "Andersartigkeit Gottes" und seine damit zusammenhängende Unbegreiflichkeit "eingeschränkt und ihrer Radikalität beraubt". All diese Gedankengänge gelten aber nicht in bezug auf den personal gedachten Gott: "Ist dagegen ein Wirken nicht notwendig im Wesen der Ursache begründet, sondern erfolt kontingent, dann kann man aus der Wirkung auch nicht ohne weiteres auf das Wesen der Ursache schließen. Wenn Gott also kontingent wirkt, frei handelt, und wenn die Eigenschaften seiner Wirkungen von seinem Wesen verschieden sind, dann lassen die Eigenschaften des göttlichen Wirkens wegen dessen Kontingenz keine Reflexion auf eine Ähnlichkeit der Wirkungen mit dem Wesen Gottes zu, also auch keine Aussagen, die geschöpfliche Vollkommenheiten im Superlativ auf Gott übertragen. Unter Voraussetzung der Kontingenz des göttlichen Wirkens ist also die Andersartigkeit Gottes gegenüber seinen Geschöpfen radikal gewahrt". Sehen wir uns jetzt die entgegengesetzte Seite derselben Frage an. Der göttliche Weltgrund der griechischen Philosophie identifiziert sich nicht mit seinen Wirkungen, sondern steht "'fern' hinter ihnen". Ihre Ähnlichkeit mit ihm gründet nur auf ihre "Teilhabe" an seinem Sein. "Der allgemeine Weltgrund kann mit den einzelnen Wirkungen nicht eins sein, sondern erscheint in ihrer Vielzahl gebrochen". Daher ist sein Wesen "von den Wirkungen und ihren Eigenschaften her auch nicht adaequat zu erfassen, sondern nur als ihr unanschaulicher Grund zu ahnen". Wegen seiner Ferne und Unanschaulichkeit kann es auch als eigenschaftlos dargestellt werden. Beim personal verstandenen Gott geht es ganz anders: "Im kontingenten Wirken äußert nicht eine unbestimmt dahinter liegende Ursache ihr Wesen durch Teilgabe, sondern der Handelnde erwirbt sich Eigenschaften. Er erwählt sich selbst als den so Handelnden, indem er sich für ein solches, statt für ein anderes Wirken 'entscheidet'. So ist der kontingent Wirkende ganz anders als eine notwendig wirkende Ursache selbst in seinem Wirken gegenwärtig... Der kontingent wirkende biblische Gott ist in seinem Wirken nicht durch Teilhabe der Wirkungen am Ursprung, sondern 'personal' gegenwärtig, d.h. er entscheidet durch die Wahl seines Tuns über die Eigenschaften, die er durch eben diese Wahl sich verbindet... Der kontingent Handelnde aber erwirbt sich eine Eigenschaft, indem er 'dieses' bestimmte Tun in seiner Besonderheit wählt, es sich zueignet, so daß es nun wirklich Eigenschaft seines ewigen Wesens ist. So erweist der kontingent handelnde Gott der Bibel in seinem Tun sein Wesen, und daher ist sein

Wesen nicht als eigenschaftslos hinter seinem Tun zu suchen"[73]. Indem aber das Wesen Gottes sich mit seinem geschichtlichen Handeln identifiziert, erscheint Gott selbst wieder als der "ganz Andere", als unbegreiflich, m.a.W. als geschichtlich, als unverfügbar, als Person[74]. Die Personhaftigkeit Gottes begründet also gleichzeitig seine Identität und seine Andersartigkeit im Hinblick auf seine Schöpfung. So "ist Gott, der wahrhaft Unendliche, der Welt zugleich immanent und ihr transzendent", denn, obwohl "die Existenz einer Welt überhaupt nicht Bedingung seiner Gottheit ist, so beruht doch, wenn einmal eine Welt besteht, die Gottheit Gottes auf seiner Immanenz in den Phänomenen der Welt"[75]. Zudem ist die Schöpfung als freie Entscheidung Gottes und nicht als logische Notwendigkeit von einem vorgegebenen Begriff her zu denken[76], wie bereits erwähnt wurde und im folgenden näher zu bestimmen ist.

n) Die noetischen Aspekte der Auffassung von Gott als Person

Freilich können wir nicht direkt erfahren, ob Gott notwendig oder hingegen kontingent handelt. Die noetische Basis für die Behauptung der Personalität Gottes besteht in der Erfahrung der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit. Erst diese Erfahrung, die nach Pannenberg an die Geschichtlichkeit des Gottesgedankens gebunden ist, läßt uns die Freiheit Gottes von seiner Schöpfung und damit seinen personalen Charakter erkennen. Im Vorübergehen haben wir dieses Thema bereits gestreift(S. 225). Nachdem Pannenberg auf den Gegensatz zwischen der personalen Art der Wahrheit des biblischen Gottes und der "Unpersönlichkeit des griechischen 'wahrhaft Seienden'" hingewiesen hat, erklärt er: "Während der Gott des griechischen Denkens mit dem Grunde des Kosmos eins ist, so, daß er zum Kosmos als dessen Grund hinzugehört, ist der biblische Gott als der frei, kontingent Handelnde von seiner Schöpfung verschieden, indem er sich selbst immer wieder geschichtlich von ihr unterscheidet"[77]. In bezug auf die "Überlieferung der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth" sagt Pannenberg: "Mit seiner Offenbarung ist der die Ganzheit der Geschichte konstituierende Gott in den Prozeß der Geschichte selbst eingegangen, aber in der Weise, daß er gerade so, wie er hier überliefert wird, zugleich als die Zukunft dieser Geschichte, als der kommende Gott, von dem, was in ihr geschieht, unterschieden bleibt oder vielmehr je neu sich unterscheidet"[78]. Indem die Wirklichkeit geschichtlich ist, soll Gott als frei ihr gegenüber, als Schöpfer durch völlig freie Entscheidungen, als Person gedacht werden. Diese noetische Basis von unten kann jedoch nicht abstra-

hiert und als noetisch allein Bestimmendes angesehen werden, denn, wie im vorigen Kapitel besprochen und im laufenden (S. 219 f.) angedeutet wurde, hängt die Art, wie man die Wirklichkeit erfährt, von der Art des jeweils angenommenen Gottesbegriffs ab. Immerhin befürwortet Pannenberg in der noetischen Ebene die Priorität des Historischen gegenüber dem Begriff. Gott wird also indirekt, durch sein Handeln erkannt.

Die erkenntnistheoretischen Konsequenzen aus der Vorstellung von Gott als Person sind identisch mit denen, die aus der Geschichtlichkeit Gottes folgen und die im vorigen Kapitel dargelegt wurden. Personhaftigkeit und Geschichtlichkeit bilden für Pannenberg, wie gesehen, im Grunde dieselbe Kategorie. Hegel hat das Göttliche, d.h. das die endlichen Substanzen verbindende Allgemeine, das "wahrhafte, unendlich Allgemeine", zwar als "schöpferische Macht", als "freie Macht" verstanden, "die sich in ihre eigenen Momente unterscheide und bestimme, dadurch sich realisiere". Hegel hat aber - übrigens ähnlich wie "die traditionelle Gotteslehre der Theologen" - die Freiheit Gottes als Vermögen eines vorgegebenen absoluten Wesens gedacht, so daß die Akte der Freiheit Gottes nur als "Ausdruck" und "Manifestation dieses Wesens" erscheinen konnten. Damit war die Freiheit Gottes an einen das göttliche Wesen ausdrückenden vorgegebenen Begriff gebunden. So war die Wirklichkeit selbst an diesen vorgegebenen Begriff gebunden, sie mußte in allen Seinssphären Verwirklichung desselben Begriffs sein, in ihr gab es keinen Platz für echt Neues, für Freies, für Zukünftiges[79]. Daher gibt Pannenberg folgenden Urteil über Hegel ab: "Hegel hat den abstrakten Dualismus im Gedanken eines allem Endlichen nur entgegengesetzten Gottes mit Recht als Verendlichung des Absoluten bekämpft. Der Verendlichung im Gedanken eines dem Akt der absoluten Freiheit als Vermögen und 'Macht' dieser Freiheit zugrunde liegenden Wesensbegriffs, der die göttliche Wirklichkeit zu einem Vorhandenen herabstzt, scheint er nicht durchschaut zu haben"[80]. Dies bedeutet, daß Hegel seine "Logik des Begriffs", gegen seine eigene Absicht, nicht ernsthaft als "Logik des Subjekts" verstand.

Pannenberg denkt Gott doch ähnlich wie Hegel als das alles Endliche verbindende Allgemeine, wobei dieses göttliche Allgemeine nicht die ganze Wirklichkeit bezeichnet, sondern nur die sie verbindende konkrete Macht. Aber nach Pannenberg ist die Wirklichkeit als ganze geschichtlich, veränderlich, was die Veränderlichkeit des Verständnisses Gottes selbst in sich schließt. Indem die Wirklichkeit als ganze sich verändert, "verändert sich auch das Verständnis Gottes als der die Ganzheit dieser Wirklichkeit konstituierenden Macht"[81]

So versteht Pannenberg das das Göttliche bezeichnende Allgemeine selbst als geschichtlich, als veränderlich, als im Werden, als "im Kommen", und vertritt "die Notwendigkeit, den Gott des kommenden Reiches selbst als zukünftig, als die Macht der Zukunft zu denken, die die Wesenszukunft des Menschen heraufführen wird"[82]. Dementsprechend ist das Verständnis der Wirklichkeit ähnlich wie das des Göttlichen selbst nicht an einen vorgegebenen Begriff gebunden, sondern setzt jeweils den freien kreativen Akt Gottes voraus, welcher, schaffend eine immer neue Ganzheit, erst die nachträgliche Bildung des je passenden, vorher nur als vermutender Vorgriff darstellbaren Begriffs ermöglicht. So ist uns jetzt, d.h. solange wir uns noch nicht am Ende des geschichtlichen Prozesses befinden, Gewißheit nur in der vermutenden Art des Vorgriffs möglich: "Nur in der Weise vorwegnehmender Gegenwart des Ganzen ist uns Gewißheit zugänglich"[83]. Nach Pannenberg geht die schöpferische Freiheit Gottes nicht hervor "aus einer wie auch immer konkret gedachten, Besonderes und Einzelnes umgreifenden Allgemeinheit des Begriffs, sondern umgekehrt macht sich erst durch die Hervorbringung einer Vielfalt von Endlichem die schöpferische Freiheit Gottes zum letzten Horizont des die endlichen 'Substanzen' verbindenden Allgemeinen"[84].

Die vorangehenden Erwägungen dürfen im Sinne der Einführung von Zeitlichkeit und Veränderung in Gott selbst verstanden werden. Zwar sagt Pannenberg ganz ausdrücklich, daß das Wesen Gottes "von Ewigkeit zu Ewigkeit dasselbe" ist[85]. Wenn er von der Geschichtlichkeit und Veränderlichkeit Gottes spricht, bezieht er sich aber auf dessen Offenbarwerden und damit auch auf dessen Wesen selbst. Immerhin können Mißverständnisse entstehen, denn für Pannenberg gibt es, wie noch zu erörtern ist, keine eigentliche Entgegensetzung zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit. Wir sahen, daß nach ihm Gott mit seinem Reich identisch ist. Daher ist die Geschichte der Offenbarung Gottes als die Geschichte Gottes selbst zu betrachten. Indem Gott eigentlich erst am Ende sozusagen zum Gott wird, d.h. als das alles überhaupt Bestimmende erscheinen und solches sein wird[86], muß das Wesen Gottes selber auch als ewig und unveränderlich gedacht werden. Die Aussagen über Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes werden also antizipierend gemacht, nämlich vom Gesichtspunkt des Unendlichen, von der Perspektive des Endes her. Auf Grund der Geschichtlichkeit der Offenbarung Gottes, die die Geschichtlichkeit Gottes selbst bedeutet, kann sein Wesen mit keinem vorgegebenen Begriff identifiziert werden, sofern Begriff nicht Vorgreifen, sondern das vom Menschen irgendwie bereits Begriffene bezeichnet. Indem Gott geschichtlich, frei, per-

sonhaft handelt, können er und seine Schöpfung auf keinen Begriff zurückgeführt werden. Wie im vorigen Kapitel erörtert wurde, sind das Rückschlußverfahren und jede fixierende Methode daher unangemessen, und die Zukunft hat Priorität gegenüber dem Vorhandenen, das Historische gegenüber dem Begriff (s.o.: S. 197 ff.). Pannenberg spricht sogar von der "irrationalen Freiheit" des biblischen Gottesbegriffs und von der "Freiheit Gottes über die 'Natur' Gottes" - sofern man mit Natur freilich nur eine festgelegte Wesenheit bezeichnet - und fordert im selben Kontext die Unterordnung der Metaphysik unter die Heilsgeschichte[87]. Unter Berufung auf Röm 4, 18 sagt er über den frei schaffenden Gott der Bibel: "Darum besteht die einzige Verbindung des Menschen zu diesem Gott im Glauben 'gegen alle Hoffnung auf Hoffnung hin'"[88].

Pannenbergs Festhalten an der Freiheit Gottes verlangt eine entsprechende erkenntnistheoretische Position. Weil Gott personhaft handelt, muß auch die noetische Haltung des Menschen Gott und dessen Schöpfung gegenüber einen personhaften Charakter besitzen. Weil Gott frei handelt, muß die Wahrheit Gottes "sich in Zukunft aufs Neue erweisen, und das ist durch keinen Logos festgelegt, sondern darauf greift nur das Vertrauen vor"[89]. So ist "das personhafte Gegenüber des lebendigen Gottes zum Menschen" nur durch "eine besondere Zuwendung Gottes zum Menschen" zugänglich[90]. Zwar wenden wir Begriffe auf Gott an und wollen besonders in den doxologischen Gebeten "Gott selbst", "wie er von Ewigkeit zu Ewigkeit ist", aussprechen[91]. Solche Begriffe sind aber äquivok und haben einen anbetenden und antizipatorischen, die Momente des Glaubens und des Vertrauens in sich schließenden Charakter, soweit ihre Verwirklichung und ihr konkreter Inhalt noch nicht entschieden sind, sondern von der zukünftigen freien Entscheidung Gottes abhängen: Gott selbst gibt durch Selbstoffenbarung "unsern lobpreisenden Worten erst ihren endgültigen Inhalt. Die Entsprechung unserer Worte zu Gott selbst ist nicht schon entschieden, sondern sie wird erst noch entschieden. Diese zeitliche Differenz zwischen unserm Reden von Gott und seiner Erfüllung durch Gott selbst ist durch den Analogiebegriff nicht mehr aussagbar. Von uns aus geurteilt, werden die Begriffe, mit denen wir Gottes Wesen preisen, im Akt des Lobopfers äquivok. Zugleich aber sprechen wir sie aus in der Hoffnung auf eine Erfüllung, welche die in der Analogie fixierte Distanz weit überwindet"[92].

Nach Pannenberg wird die Personhaftigkeit des einen Gottes durch die trinitarischen Personen vermittelt. Mit diesem wichtigen Aspekt der Frage der

Personalität Gottes, welchem Pannenberg in seinen späteren Schriften auf besonderer Weise seine Aufmerksamkeit widmet, werde ich mich erst im 9. Kapitel befassen.

Aus der Personalität Gottes scheint die volle Relativität jeder Erkenntnis im Hinblick auf Gott und seine Schöpfung zu folgen. Personalität bedeutet aber gleichzeitig Einheit. Es ist derselbe Gott, welcher im geschichtlichen Lauf der Zeit mit seinen verschiedenen Wirkungen eins ist. So kann Pannenberg sagen: "Die Gottesgeschichte, von der der Glaube lebt, bezeugt ... den einen, wahren Gott"[93]. Zudem betrachtet er die "Verbindung von Geschichtlichkeit und Universalität" als "für den christlichen Gottesgedanken charakteristisch"[94]. Im folgenden Kapitel befasse ich mich mit dem Thema der Vorstellung von Gott als Sinntotalität, durch das Pannenberg versucht, Pluralität und Einheit, Vorläufigkeit und Endgültigkeit, dialektisch miteinander zu verbinden und die Frage der Gotteserkenntnis, die nach ihm sowohl mit der philosophischen Frage nach der Wahrheit als auch mit der hermeneutischen nach der Bedeutung der Phänomene identisch ist, zu lösen.

8. KAPITEL
Der kontextuelle Sinnbegriff: Das Göttliche als dialektisch wirkende Sinntotalität

a) Die Gottesfrage und die Hermeneutik

Die zwei letzten Kapitel haben durch die Hervorhebung der Geschichtlichkeit sowohl Gottes als auch der von ihm geschaffenen Wirklichkeit die Einheit Gottes und die dieser entsprechende Kontinuität der Wirklichkeit als problematisch erscheinen lassen. Die Berufung auf Gott als den einen Schöpfer alles bzw. die Darstellung der verschiedenen Phänomene als Entscheidungen des einen personalen Gottes klingt zu formal. Zudem setzt eine solche Erklärung von Einheit und Kontinuität direkt bei Gott selbst ein und verfährt daher eigentlich von oben nach unten. Dieses Verfahren ist nach Pannenberg doch zulässig und besitzt sogar ontologische Priorität, denn Gott ist vom Begriff her das Bestimmende. Noetisch setzt es aber eine Erklärung von unten voraus, die als empirisches Korrelat das Oben noetisch begründet[1]. Ein solches empirisches Korrelat, das Einheit und Pluralität wie auch Endgültigkeit und Geschichtlichkeit miteinander verbindet, finden wir in der Auffassung Gottes als der allumfassenden Sinntotalität, die als Zukünftiges doch transzendent ist, die aber zugleich tiefe anthropologische Wurzeln hat und die sich durch ihre Wirkung als überall schon gegenwärtige Wirklichkeit zeigt. Die folgenden Erklärungen über Gott als Sinntotalität machen im Grunde bloß eine Entfaltung und Präzisierung der im 4. Kapitel dargelegten anthropologischen Gedanken aus, die immerhin, wie gesehen, nicht von dem Inhalt der nachfolgenden Kapitel zu trennen sind. Gott als Ursprung der Freiheit darstellen heißt ihn als die "Sinntotalität" auffassen, welche allein die menschliche Freiheit erfüllen kann und welche daher und wegen ihrer faktischen Abwesenheit als die, wenn auch schon Vergangenheit und Gegenwart bestimmende "absolute Zukunft" der Freiheit zu denken ist. So wird das Göttliche als in den Wandlungen Gegenwärtiges und damit auch als Einheitliches gedacht (s.o.: S. 137-143 und 200 ff.).

Wie bereits Hegel hervorgehoben hat, darf das Göttliche, weil es das Absolute, das alles Bestimmende, ist, nicht einfach dem Endlichen entgegengesetzt, sondern es soll auch als Einheit mit ihm, als aufgehoben in ihm gedacht werden[2]. Dies bedeutet, daß das Göttliche nicht nur die "absolute" oder "letzte Zukunft" der Wirklichkeit ist, sondern daß es auch im Endlichen, d.h. bei allen Stufen des Prozesses der Wirklichkeit, welcher gleich-

zeitig den Prozeß der Gottesoffenbarung und damit die Geschichte Gottes selbst ausmacht, als das Bestimmende gegenwärtig sein muß. Da "der Gedanke 'Gott' den einer Totalität impliziert"[3], verlangt die Behandlung der Gottesfrage "ein Ganzes der Geschichte", so daß diese Frage nur "unter Voraussetzung eines universalgeschichtlichen Horizontes" angemessen gestellt werden kann[4]. "Zwar ist nicht etwa der ganze Verlauf der Geschichte, sondern erst ihr Ende als Offenbarung Gottes mit seinem Wesen eins, aber insofern das Ende als Vollendung der Geschichte deren Verlauf voraussetzt, gehört sie, die von ihrem Ende her ihre Einheit empfängt, wesentlich zur Gottesoffenbarung hinzu". So kann Pannenberg sagen, daß Gott selbst "eine Geschichte hat, da das Offenbarungsgeschehen nicht als seinem Wesen äußerlich gedacht werden kann"[5]. Ende und Prozeß gehören also zusammen, bedingen einander. Dieser Gedanke bildet den Grundstein der Hermeneutik Pannenbergs, der sich auf das hermeneutische Grundprinzip der gegenseitigen Bedingtheit von Teil und Ganzem zurückführen läßt. Zwar ist es das Ende, welches, vom Anfang an wirkend, alle Stufen des Prozesses intentionell bestimmt und hervorruft. Das Ende bekommt aber seinerseits erst durch den Prozeß Bestimmtheit und Wirklichkeit. Darum müssen "Christentum und Kirche" als "geschichtsbezogen" verstanden werden, und ihr Selbstverständnis wie auch ihr Gottesbewußtsein sind nur "im Lichte des faktischen Ganges" ihrer Geschichte auffaßbar[6]. Es ist charakteristisch für "die jüdische und christliche Religion als Religion der Geschichte" nicht nur die Bezogenheit auf das eschatologische Ende, sondern auch und eben im Zusammenhang damit die Eigenschaft, daß sie "ihrer eigenen geschichtlichen Veränderung standhalten", d.h. "ihre eigenen Veränderungen integrieren und in ihnen eine göttliche Führung erkennen" kann[7]. Das Eschaton bedeutet keinen Bruch mit dem geschichtlichen Prozeß, sondern verlangt hingegen seine Integration. Die Anwendung der hermeneutischen Kategorie der "Sinntotalität" auf Gott ermöglicht eben die Darstellung der Geschichte als eines einheitlichen Prozesses unter seiner Führung und begründet damit die Existenz einer Universalgeschichte überhaupt, und zwar im Lichte der dialektischen[8] Zusammengehörigkeit von Endgültigkeit und Geschichtlichkeit.

b) Die umfassende, das rein Subjektive und das Intentionelle übersteigende Weite der Sinnfrage: Die Einbeziehung von Welt und Gesellschaft

Nach M. Heidegger, und zwar im Gegensatz zur neukantischen Wertphilosophie H. Rickerts, ist Sinn "keine Eigenschaft, die am Seienden haftet", sondern

nur das Dasein des Menschen kann "sinnvoll oder sinnlos sein"; alles andere Seiende ist nach ihm "unsinnig", des Sinnes bar[9]. In der Tat ist im allgemeinen das "Sinnverstehen" angesehen worden als die spezifische Charakteristik der sich mit dem Menschen und seinen Äußerungen beschäftigenden sog. Geisteswissenschaften, welche angeblich eben die Absonderung dieser Wissenschaften gegen die Naturwissenschaften rechtfertigt[10]. Pannenberg selbst verneint natürlich nicht die anthropologische Verankerung des Begriffs der Sinnhaftigkeit. Im Rahmen der Behandlung der Frage des Verhältnisses zwischen "Sinnerfahrung und Wissenschaft" sagt er, daß "die Sache selbst nur von Subjekten in Erfahrung gebracht werden kann"[11], und äußert die Meinung, daß die Objektivationen "als Ausdruck von Sinnerfahrung" "nur für ein Selbstbewußtsein...verständlich" sind[12]. Aber nach Pannenberg kann die Sinnfrage ähnlich wie die Frage nach dem Menschen (s.o.: S. 133, 139 ff. und 211 f.) nicht ohne Einbeziehung von Gesellschaft und Welt gelöst werden, so daß er die Trennung und Entgegensetzung von Seinsbereichen und Wissenschaften als unzulässige Abstraktion zurückweist. Er begrüßt, daß bereits der frühe Dilthey die "Lebenseinheit" des Individuums als psycho-physische Lebenseinheit, die ihr "Weltverhältnis" mitumfaßt, begriffen[13] und vor allem daß der späte Dilthey die Hermeneutik "auf alle Ausdruckssphänomene überhaupt" ausgeweitet hat[14]. Pannenberg selbst behauptet: "Welt und Gottesverständnis sind nicht nur Ausdruck der Frage des Menschen nach sich selbst, sondern das Verhältnis zur Welt, zur Gesellschaft, zu Gott vermittelt den Menschen überhaupt erst mit ihm selbst. Nur durch Vermittlung dieses Verhältnisses gewinnt er sein Selbstverständnis"[15]. In diesem Zusammenhang spricht er von der "Vorordnung des Gottes- und Weltverständnisses vor das Selbstverständnis des Menschen". Natürlich will Pannenberg diese Vorordnung nicht einseitig verabsolutieren, denn, wie wir im 6. Kapitel sahen, ist es nach ihm der Mensch, welcher im Drang zur Selbstverwirklichung die ganze Wirklichkeit zu einer einheitlichen Geschichte macht (s.o.: S. 194 ff.). Ähnliches gilt auch für das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft. Dieses Verhältnis besteht "in wechselseitiger Bedingtheit durcheinander"[16], wobei der einzelne wegen der sozialen Verflechtungen nicht nur "die Totalität der jeweiligen eigenen Gesellschaft", sondern darüber hinaus "das Ganze der Menschheit" zu berücksichtigen hat[17]. Daher ist das Heil, das Reich Gottes, "als ein für alle Empfänger dieses Heils gemeinsames Ereignis", als "gemeinschaftlich" aufzufassen[18]. Alle diese Elemente, d.h. "Gott, Selsbt und Welt" müssen in ihrer gleichzeitigen "Unterschiedenheit und Bezogenheit" gedacht werden[19].

Auf Grund der durchgehenden gegenseitigen Abhängigkeit der verschiedenen Seinsbereiche kann die Sinnfrage nicht einfach auf die das Handeln leitenden Intentionen des Subjekts bzw. auf den "subjektiv vermeinten Sinn" beschränkt werden, da "auch dort Sinn erfahren werden kann, wo er nicht als intendierter vollzogen wird"; sogar das, "was den Intentionen des Handelnden entgegensteht, wird als bedeutsam erlebt"[20]. Oft können Texte und Handlungen der Vergangenheit eine ganz andere Bedeutung im geschichtlichen Kontext haben als die von den Verfassern und den Handelnden selbst vermeinte, so daß "Sinnverstehen weder auf die mens auctoris noch die mens actoris zu begrenzen ist"[21]. Man braucht also eine alle Seinsbereiche integrierende "Sinntotalität", "ein absolutes Sinnvertrauen, das sowohl die Konflikte zwischen Individuum und Gesellschaft als auch den Gegensatz zwischen Mensch und Naturwelt übergreift"[22]. Der Mensch ist doch dazu berufen, Einheit in der Wirklichkeit zu stiften. Das kann er aber nicht willkürlich erzielen, sondern nur durch die Gewinnung der objektiv richtigen bzw. versöhnenden Zuordnung aller Seinsbereiche, d.h. nur "im Namen Gottes", "im Auftrag des unendlichen Gottes", da nur Gott als der gemeinsame Ursprung oder Schöpfer alles die Einheit des Verschiedenen begründen kann (s.o.: S. 133-143, 194 f. und 201). Indem Pannenberg Wahrheit überhaupt als versöhnte Totalität versteht, bilden bei ihm Wahrheit und Sinntotalität dasselbe Thema, wie bereits im 5. Kapitel angedeutet wurde (s.o.: S. 158 f.). So vertritt er die Meinung, "daß die alle Erfahrung umfassende Sinntotalität in ihrer inneren Kohärenz zugleich zusammenfiele mit der Wahrheit"[23].

c) Die gegenseitige Bedingtheit von geschichtlichem Prozeß und Ende

Der Mensch erfährt die ganze Wirklichkeit zwar als eine Relationseinheit, als miteinander Zusammenhängendes, als einander gegenseitig Bedingendes. Er nimmt aber gleichzeitig mittels seines unglücklichen Bewußtseins wahr, daß die vorhandene Ordnung der Wirklichkeit nicht die vollkommene, daß das Vorhandene voll von Brüchen und Absurditäten ist. Tiere leben durch ihre Instinkte auf bestimmter Weise festgelegt an ihre endliche Welt, identifiziert oder versöhnt mit ihr. Indem die Menschen hingegen die vorhandene Welt als unversöhnt erleben, sind sie welt- und gottoffen, d.h. offen von der unversöhnten vorhandenen Welt für eine versöhnte, göttliche Wirklichkeit. Die Haltung des Menschen vor der Abwesenheit Gottes ist nicht bloß passiv, kontemplativ. Durch das aus der Erfahrung der Abwesenheit Gottes entstandene unglückliche Bewußtsein angespornt, erhebt sich der Mensch bei jeder Erfah-

rung des Endlichen zum Gedanken der ersehnten Unendlichkeit und drängt aktiv auf ihre Verwirklichung. Darum sagt Pannenberg über das Denken überhaupt: "Jeder seiner Schritte impliziert Identität ... So ist Denken immer schon dem Einen und Ganzen verbündet. Dieses darf nur nicht ohne weiteres als vorhandene Einheit und Ganzheit gefaßt werden, noch auch als die bloß abstrakte Einheit des Allgemeinen, sondern ist als das Seiende zugleich in sich begreifende und übersteigende Bedeutungseinheit zu verstehen"[24]. Demgemäß erscheint die göttliche Sinntotalität als die "letzte" oder "absolute Zukunft" bzw. als das Endgültige, das zwar als völlig Verwirklichtes noch nicht vorhanden, aber als wirksame Macht doch schon gegenwärtig oder wirklich ist, so daß das Ende in dem zu ihm führenden Prozeß durch seine Wirkung vorhanden ist. All diesen Gedanken sind wir in der einen oder anderen Form schon bei den anthropologischen Erörterungen des 4. Kapitels begegnet. Sie bilden die Basis der Hermeneutik Pannenbergs. Die in dieser vorhandenen Begriffe und Gedankengänge sind nur dann verständlich, wenn man ihre anthropologische Grundlage berücksichtigt.

Im 4. Kapitel stellte ich "die Geschichtlichkeit der Wirklichkeit als ganzer" als den Hauptgrund für "die Notwendigkeit der Anthropologisierung der Gottesfrage" bei Pannenberg dar (S. 121). Gleichzeitig erscheint bei ihm umgekehrt die Geschichtlichkeit der Wirklichkeit als anthropologisch bedingt, nämlich bedingt durch die Abwesenheit der ersehnten Totalität. Indem die Sinntotalität vergeschichtlicht wird, ist sie nur als das Ende einer umfassenden Universalgeschichte bzw. als die Totalität aller Erfahrung überhaupt zu begreifen. Bei dieser Totalität sollen alle Stufen des Geschichtsprozesses sich aufgehoben oder integriert befinden, denn Sinntotalität bezieht sich nicht bloß auf eine abstrahierte allgemeine Struktur der Wirklichkeit, sondern besagt versöhnende Integration aller Erfahrung in ihrer Individualität. Daher soll die "Geschichte der Wahrheit", "der Prozeß dieser Geschichte", als zum "Wesen der Wahrheit selbst" Gehöriges gedacht werden[25]. Ähnlich beziehen sich philosophische wie auch theologische Aussagen, sofern sie die Wahrheit schlechthin als ihren Gegenstand haben, "auf die Wirklichkeit im ganzem", und zwar "auf das Ganze ihres zeitlichen Prozesses"[26]. Denselben Sachverhalt drückt Pannenberg auch mit Hilfe der Kategorien von Zeit und Ewigkeit aus, wenn er beides trotz der Unterschiedenheit als Zusammengehöriges darstellt. "Erscheint so die Ewigkeit als Tiefendimension der zeitlichen Gegenwart, so ist andererseits das Verhältnis dieser Gegenwart zur Ewigkeit temporal vermittelt"[27]. Das Verstehen des Endes und

seines Prozesses bzw. des Ganzen und seiner Teile in ihrer Zusammengehörigkeit, in ihrer gegenseitigen Bedingtheit macht eben die Aufgabe der Hermeneutik aus, die nach dem Gesagten als Horizont nicht nur quantitative Totalität von Seinsbereichen, sondern auch zeitliche oder geschichtliche Totalität verlangt, nämlich eine "die wechselnden Zusammenhänge aller verschiedenen Sachbereiche" umfassende Universalgeschichte[28], welche erst volle und endgültige Versöhnung, absolute Wahrheit, Sinntotalität, Göttlichkeit in sich schließt. Wie noch zu erörtern ist, geschieht die Erhaltung der verschiedenen Geschichtsstufen nicht einfach durch Addition von Phänomenen, sondern durch ihre, sie verwandelnde Aufhebung in einer höheren Stufe oder Synthese.

d) Die Auflösung der Zirkelhaftigkeit im hermeneutischen Reflexionsprozeß durch die Unterscheidung von Vorverständnis und Vorbegriff

Da gemäß der hermeneutischen Verfahrensweise "die Auffassung des Ganzen die Kenntnis der Teile schon voraussetzt, aber auch umgekehrt die Teile nicht ohne das Ganze erfaßt werden können", hat man oft den hermeneutischen Wissenschaften zirkuläre Begriffsbildung vorgeworfen und ihnen daher "den Charakter strenger Erkenntnis und also die Wissenschaftlichkeit abgesprochen"[29]. Pannenberg löst eine solche Zirkelhaftigkeit durch die Unterscheidung von "Vorverständnis" und "Vorbegriff" auf. Das "Vorverständnis" bei ihm besagt doch eine vorgängige Vertrautheit mit dem Gegenstand, die aber nicht im Sinne des Vorverständnisses Habermas' als das "programmatisch" "dirigierende Sinnverständnis" aufzufassen ist, sondern in dem des Vorverständnisses Bultmanns als ein "Lebensverhältnis zur Sache im Sinne eines offenen Sachinteresses"[30]. Das "Vorverständnis" wird doch als ein umfassendes leitendes Interesse begriffen, aber nicht als ein das Resultat unkritisch vorwegnehmendes Vorurteil, denn ihm werden Unbestimmtheit und hypothetischer Charakter zugesprochen[31]. Wie gesagt, erfährt der Mensch die alle Wirklichkeit versöhnende Sinntotalität eben als abwesend, als noch nicht vorhanden und daher die Wirklichkeit selbst als Mangel, als Negation, als Unwahrheit. Hätte er nicht ein Vorverständnis der Sinntotalität, könnte er dann nicht die Wirklichkeit als Mangel erfahren. Daher kann Pannenberg behaupten, daß "die Gegenwart der Wahrheit noch im Bewußtsein ihres Mangels vorausgesetzt ist"[32].

Weil das Vorverständnis in der bloß negativen Kenntnis der Sinntotalität als Mangel, als Not besteht, drängt es den Menschen unbedingt zu ihrer Su-

che und Realisierung. Insofern ist der Gedanke der Sinntotalität dem menschlichen Denken und Handeln unumgänglich. Dieser Sachverhalt stimmt mit der im 4. Kapitel dargestellten Auffassung überein, nach der der Gottesgedanke als dem menschlichen Geist unumgänglich und notwendig erscheint (S. 125) und nach der die Anthropologie als "Fundamentaltheologie" (S. 130; vgl. 125) und die "Konstitution von Freiheit" als "das zentrale Problem der Theologie" (S. 137) anzusehen sind. Denn, wie bereits dort erwähnt wurde (S. 131; vgl. 125), ist nach Pannenberg ein Gottesbewies "nur schlüssig für den Menschen, der nach einem aus sich selbst Seienden als letztem Grund alles Wirklichen fragt". Dieser Seiende ist eben die Sinntotalität, welche als Frage, als ersehntes Ideal jeder Mensch in sich trägt und welche auf Grund ihrer negativen Anwesenheit den Prozeß der Suche nach dem Göttlichen, nämlich nach sich selber ermöglicht, und zwar als einen Reflexionsprozeß, bei dem das, was erst am Ende zu erreichen ist, bereits von Anfang an als wirksamer Gedanke gegenwärtig ist. In diesem Sinne spricht Pannenberg "von einer durch die Sache geleiteten und begründeten Reflexion"[33]. Durch das Vorverständnis der Sinntotalität ist diese als Intendiertes in jeder Einzelerfahrung vorhanden. Daher betont Pannenberg immer wieder, daß jede einzelne Sinnerfahrung überhaupt die Sinntotalität unbedingt impliziert, voraussetzt, m.a.W. daß in jeder einzelnen Sinnerfahrung die Sinntotalität sich immer schon immanent, "implizit mitgegeben", "mitgesetzt", "implizit mitbeansprucht" befindet[34]. Nichts anderes besagt der früher erwähnte Gedanke, daß "das Denken immer schon dem Einen und Ganzen verbündet" ist.

Wie gesagt, löst Pannenberg die Zirkelhaftigkeit des hermeneutischen Reflexionsprozesses durch die Unterscheidung von Vorverständnis und Vorbegriff auf. Das Vorverständnis begreift die Sinntotalität als abwesend und insofern als hypothetisch und unbestimmt: "Wenn zwar jede einzelne Bedeutungserfahrung eine Sinntotalität impliziert, aber nicht in vollständig bestimmter Gestalt, sondern allenfalls als Anweisung für hermeneutische Reflexion zu fortschreitendem Eindringen in ihre Sinnzusammenhänge, dann besagt die Tatsache einzelner Bedeutungserfahrungen noch keineswegs, daß die Wirklichkeit im ganzen einen sie tragenden positiven Gesamtsinn besitzen müsse. Vielmehr ist die in der einzelnen Bedeutungserfahrung implizierte Sinntotalität wegen ihrer Unbestimmtheit nur auf problematische Weise in ihr mitgesetzt"[35]. Das Vorverständnis bildet auf Grund seiner Unbestimmtheit und Unumgänglichkeit die vorauszusetzende gemeinsame Basis, ohne die jedes Gespräch und damit auch jede Verständigung in der Sache für unmöglich zu hal-

ten sind und die faktisch zu Gespräch und Verständigung drängt. Wie im 3. Kapitel erklärt wurde, verarbeitet nach Pannenberg die Religionsphilosophie mit Hilfe der Anthropologie einen ganz abstrakten Begriff von Religion, aus dessen Allgemeinheit heraushebt, daß es in der "Vielfalt der geschichtlichen Wirklichkeit der Religionen" um "die eine Wahrheit des Göttlichen", nämlich um die eine Sinntotalität geht; so erscheint ein solcher Begriff hinsichtlich der vielen Religionen als "Vorgriff auf die Einheit ihres Themas" (s.o.: S. 100 f.); dieses gemeinsame Vorverständnis ermöglicht den Dialog zwischen den verschiedenen Religionen und macht sogar den "Kampf zwischen ihnen" und darüber hinaus "zwischen den verschiedenen Kulturen und Religionen des Menschheit" unvermeidlich (S. 107 f.). Das hier angedeutete Ineinander der verschiedenen Wissenschaften und konkret von allgemeiner Hermeneutik und Religion wird von Pannenberg wegen des Zusammenhangs aller Seinsbereiche als erforderlich angesehen. Die Implikation einer umfassenden Sinntotalität in jeder einzelnen Erfahrung bedeutet, daß die Hermeneutik überhaupt einen "religiösen oder quasi-religiösen Vorgriff auf endgültige Zukunft", d.h. auf Sinntotalität unbedingt vollziehen muß[36].

Jetzt kommen wir zum zweiten Glied der Unterscheidung Vorverständnis-Vorbegriff. Indem im Vorverständnis die Sinntotalität nur als Abwesendes und Unbestimmtes aufgefaßt wird, bildet das Subjekt in seinem Drang nach ihrer Gewinnung einen konkreten "Vorbegriff" oder "Vorentwurf", bei dem die Sinntotalität "thematisch wird" und der sich so "durch theoretische Bestimmtheit auszeichnet"[37]. Die Entwürfe der Totalität der Wirklichkeit überhaupt erweisen sich, trotz der Unabgeschlossenheit menschlicher Erfahrung, "für ein kritisches Bewußtsein als unerläßlich, weil Annahmen über Wirklichkeit überhaupt und im ganzen immer schon und unvermeidlich mitgesetzt sind in aller konkreten Erfahrung"[38]. Es ist also das Vorverständnis, welches zur Bildung konkretisierender Vorbegriffe nötigt. Eigentlich setzt die Reflexion sich aber erst durch den Prozeß der theoretischen Konkretisierungen des Vorverständnisses in den Vorbegriffen in Bewegung. Auch "der dialektische Vorbegriff der Totalität" darf nicht als unkritische Voreingenommenheit betrachtet werden, die auch auf Zirkelhaftigkeit hinweisen würde, im Sinne, daß er die Wahrheit dessen voraussetzen würde, das noch zu begründen wäre. Auch ihm wird nur hypothetischer Charakter beigemessen, und daher unterscheidet er sich von der Sache, die er antizipiert: "Denn sosehr ein Lebensverhältnis zu der Sache, der die Interpretation sich zuwendet, für die Durchführung der Interpretation schon vorausgesetzt ist, so sehr bleibt doch der ausdrückliche

Vorbegriff unterscheidbar von dieser Sache als hypothetische Beschreibung ihrer Struktur"; er muß "ebenso wie sonstige hypothetische Behauptungen am jeweils relevanten Material überprüft werden"[39].

e) Die gegenseitige Bedingtheit von Theorie und Erfahrung: Der kontextuelle Sinnbegriff und die Notwendigkeit empirischer Verifizierung

Der im letzten Abschnitt zuletzt erwähnte Gedanke der Notwendigkeit der empirischen Überprüfung theoretischer Vorgriffe weist uns auf verschiedene Fragen hin, die bereits, vor allem bei der Erörterung der Methodologie Pannenbergs im 3. Kapitel, besprochen wurden. Die die Sinntotalität systematisierenden - konkretisierenden oder explizierenden - theoretischen Vorgriffe und die konkreten Phänomene bedingen sich gegenseitig, hängen voneinander ab. Um die Abhängigkeit der Einzelphänomene von den theoretischen Vorgriffen aufzufassen, müssen wir auf die aus dem Faktum der Zusammengehörigkeit aller Seinsbereiche entstandene Notwendigkeit einer umfassenden Sinntotalität zurückgreifen. Die Einzelphänomene, welche als Teile eines Ganzen zu betrachten sind, bekommen Bedeutung, Sinn erst im Ganzen, durch ihren Bezug auf das Ganze[40]. So wird Sinn überhaupt von Pannenberg kontextuell aufgefaßt. "Sinn", "Bedeutung", "Bedeutsamkeit", "Wichtigkeit" heißen bei ihm stets "etwas für etwas", "Stellenwert", werden sowohl in der Sprache als auch in der Geschichte nicht "autonom in sich" bestimmt, sondern durch die "Stellung" im "Zusammenhang", im "Kontext", durch die "Umgebung". Die Worte bekommen ihre Bedeutung im Rahmen des Satzes und der Rede, die Einzelereignisse in dem der Geschichte. Pannenberg macht keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen Texten und Phänomenen im Hinblick auf das Verfahren ihrer Interpretation[41]. Ich habe die Worte "Sinn" und "Bedeutung" als Wechselbegriffe benutzt. Pannenberg selbst sagt über diese Begriffe: "Offenbar überlappen sich die beiden Begriffe im Bereich der Beziehungen zwischen Teil und Ganzem". Unmittelbar darauf fügt er aber eine Differenzierung hinzu: "Doch dürfte der Gegenstandsbezug für den Begriff der Bedeutung spezifisch sein, während dem Sinnbegriff die Bezeichnung der in sich geschlossenen Einheit des Bedeutungszusammenhangs vorbehalten bleibt"[42]. Die Bedeutung eines Phänomens und damit auch seine Sinnhaftigkeit werden durch seinen Bezug auf die den Gegenstand oder die Sache der Hermeneutik eigentlich bildende Sinntotalität bestimmt. Indem diese aber außer in den theoretischen Vorgriffen noch nicht vorhanden ist, sind es also die theoretischen Vorgriffe, welche erst die Bestimmung der Bedeutung der Phänomene ermöglichen (s.o.:

S. 99). So zeigt sich die Abhängigkeit der Phänomene von den theoretischen Vorgriffen. Daher rührt die angedeutete Unvermeidlichkeit der theoretischen Vorgriffe auf Totalität. Trotz der "Unabgeschlossenheit des Erfahrungsprozesses" vertritt Pannenberg also "die Notwendigkeit einer Thematisierung der Bedeutungstotalität", und zwar auf Grund der "Kontextabhängigkeit der Einzelerfahrung"[43]. Zudem hängt die Wahrheit der Einzelphänomene im Sinne ihrer Befreiung von der zu ihnen als einzelnen Phänomenen gehörenden Zufälligkeit von der kontextuellen Sinngebung ab, wie im Abschnitt m des laufenden Kapitels noch zu erörtern ist.

Die Abhängigkeit der Bestimmung der Bedeutung der Einzelphänomene von theoretischen Vorgriffen erscheint logischerweise auch innerhalb der Theologie, und zwar in der Tatsache, daß "die theologische Dimension eines historischen Phänomens" sich erst "durch seine überlieferungsgeschichtliche Einordnung" bzw. durch seine Systematisierung bestimmen läßt, welche auf Grund der die Abwesenheit der Sinntotalität implizierenden Unabgeschlossenheit der Geschichte nur mit Hilfe hypothetischer Vorgriffe möglich ist (s.o.: S. 96-104). Und natürlich gilt dieser Sachverhalt, wie bereits angedeutet, auch für die allgemeine Geschichte, bei der die Bedeutung jedes Einzelphänomens sich nur durch seinen Bezug zuerst auf seinen unmittelbaren Kulturkreis und zuletzt auf die umfassende Universalgeschichte bestimmen läßt: "Da nun in der Geschichte alles unter übergreifenden Zusammenhängen steht, läßt sich keine partikulare Geschehenseinheit aus sich selbst heraus abschließend verstehen. Auch ein Kulturkreis, den man heute weithin als das kleinste aus sich verständliche Gebiet historischen Studiums ansieht, ist nicht so sicher aus dem Prozeß der geschichtlichen Bedingungen isolierbar und in sich geschlossen, wie es manche Verfechter der Kulturkreistheorie annehmen... Erst im Horizont einer Weltgeschichte kann auch das Einzelgeschehen in seiner vollen Bedeutung gewürdigt werden. 'Ohne Weltgeschichte gibt es keinen Sinn der Geschichte'. Das zeigt sich besonders deutlich bei den Problemen historischer Periodenbildung. Nur eine weltgeschichtliche Sicht vermag eine Einteilung des Geschichtsablaufes in Perioden zureichend zu begründen"[44].

Die theoretischen Vorgriffe auf die Sinntotalität hängen aber ihrerseits von den Einzelphänomenen ab, da diese eine Kontrollfunktion in bezug auf sie -bestätigend, verändernd oder zurückweisend- zu erfüllen haben (s.o.: S. 99 mit Anm. 308). Jeder theoretische Vorgriff bleibt "der Bestätigung oder Erschütterung durch den Fortgang der Erfahrung ausgesetzt"[45]. Bei der Sinntotalität handelt es sich nicht um den Aufbau einer abstrakten Formel,

sondern um die Versöhnung aller konkreten Erfahrungen. Daher muß jede vorgreifende Theorie auf die konkrete Wirklichkeit bezogen bleiben. Pannenberg geht es nicht um idealisierende Abstraktion, welche er auf Grund des Zusammenhangs zwischen allen Phänomenen für unzulässig hält, sondern um die Integration aller Phänomene[46]. Darum gehören nach ihm, wie bereits erörtert wurde, das Ende der Geschichte und ihr Prozeß zusammen, denn das Ende schließt - integrierend, versöhnend - den ganzen Prozeß in sich. So ist das Ende in seiner Konkretheit nur vom Prozeß her verständlich, wenn das Ende auch den Prozeß übersteigt und wenn es daher auch von diesem her nicht adäquat verstanden werden kann. Zudem betrachtet Pannenberg unter Berufung auf G. Simmel als einen "für die historische Hermeneutik fundamentalen Sachverhalt, daß nämlich 'die Bedeutung, die wir die historische nennen, an dem Objekte selbst haftet'"[47]. Die vom Objekt selbst zuletzt gemeinte Sache wird jedoch als geschichtlich gedacht. Daher fügt Pannenberg hier die Erklärung hinzu: "obwohl die Auslegung gerade hinausgeht über die bloße Faktizität der Sache und eben deshalb in vielfältiger Gestalt auftreten kann". Das Verhältnis zwischen vorgreifender Theorie und Phänomenen kann also folgendermaßen bestimmt werden: Jene bleibt an diese gebunden, übersteigt aber sie gleichzeitig. Dieses Verhältnis kehrt sich jedoch im Laufe des hermeneutischen Reflexionsprozesses um, sofern neue Phänomene die alte Theorie überholen und eine neue fordern.

Pannenberg eignet sich Gadamers hermeneutische Theorie der "Horizontverschmelzung" an, weil bei dieser das historische Verstehen nicht durch die Ausschaltung der fremden Horizonte, d.h. der Horizonte anderer Epochen innerhalb des geschichtlichen Prozesses erreicht wird, sondern durch die "Ausbildung eines neuen, umfassenden Horizontes", der die Horizonte der Vergangenheit und Gegenwart in eine neue, sie beide verwandelnde höhere "Synthese" integriert[48]. So integriert die neue Theorie den geschichtlichen Prozeß und übersteigt ihn zugleich. Jeder theoretische Vorgriff verarbeitet das vorhandene Material, d.h. versucht, die Erfahrungen in Vergangenheit und Gegenwart durch die Bildung eines je neuen, sie versöhnenden Entwurfs von ihren Widersprüchen zu befreien. Er bleibt also auf das vorhandene Material angewiesen, d.h. durch seinen geschichtlichen "Standort" bedingt. Darauf gründet seine geschichtliche "Relativität". Zwar will Pannenberg durch den theoretischen Vorgriff auf die Totalität "die Aporien des historischen Relativismus" überwinden, aber doch "inmitten unbeschränkter historischer Relativität", denn jede "solche Antizipation ist standpunktbedingt, an ihren

historischen Ort gebunden. Insofern ist sie bloße Antizipation, nicht das Ganze selbst"[49]. Aber gerade deshalb, weil der theoretische Vorgriff die noch abwesende Sinntotalität antizipiert, bleibt er weiter auf nachträgliche historische Verifizierung angewiesen. Er bleibt "als Antizipation immer auf ein Vorgängiges bezogen"[50], so daß er zuletzt "nur Einweisung in eine Geschichte sein kann, die als solche jeden in der Geschichte formulierbaren Begriff übersteigt"[51]. Der theoretische Vorgriff erscheint also zweifach als von den Phänomenen abhängig: einerseits dadurch, daß er die Erfahrungen der Vergangenheit und Gegenwart, wenn auch auf immer neuer Weise, integriert und versöhnend strukturiert, andererseits auf Grund seiner Angewiesenheit auf nachträgliche Verifizierung durch den weiteren Lauf der Geschichte. Die der Struktur des ontologischen Arguments zugrunde liegende Bezogenheit des Begriffs - statt Begriffs könnten wir Theorie sagen - auf die Wirklichkeit und "die Überlegenheit der Geschichte über den Begriff" bilden eben die Leitgedanken bei der Erörterung der Methodologie Pannenbergs im 4. Abschnitt des 3. Kapitels. Das Gesagte über das Verhältnis zwischen theoretischen Vorgriffen auf die Sinntotalität und den einzelnen Phänomenen kann auch folgendermaßen ausgedrückt werden: "Daß solche Antizipationen selbst bedingt sind durch ihren Ort im Prozeß der geschichtlichen Erfahrung, den sie doch in seiner Totalität thematisieren, begründet die Wechselbeziehungen von einzelnem und Ganzem, die für die Endlichkeit menschlichen Verstehens charakteristisch sind. Das Hin und Her zwischen einzelnem und Ganzem im psychologischen Prozeß des Verstehens nötigt jedoch nicht zur Zirkelhaftigkeit im logischen Gang der Argumentation"[52]. Zusammenfassend können wir sagen: Die Einzelphänomene sind bei der Bestimmung ihres Sinnes, welcher nur kontextuell bestimmbar ist und welcher auch ihre Wahrheit im Sinne der Befreiung von der Zufälligkeit bedingt, auf umfassende, vorgreifende Theorien angewiesen; diese bleiben ihrerseits auf die Phänomene in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bezogen und so auf sie angewiesen.

f) Einheitlicher, absoluter Aspekt der Vorentwürfe innerhalb ihrer Relativität und Pluralität

Der theoretische Vorgriff bezieht sich trotz seiner Verankerung im geschichtlichen Prozeß auf Zukünftiges, auf noch nicht Vorhandenes. Wie kann er denn dann überhaupt entstehen? Natürlich kann er nicht vom Vorhandenen abgeleitet werden, denn er will eben das Vorhandene wegen seiner Absurditäten überwinden. Zudem bringt der Lauf der Geschichte immer wieder ganz neue Erfahrun-

gen. Daher lehnt Pannenberg im Hinblick auf die Erkenntnis der Sinntotalität bzw. des Göttlichen die Ableitbarkeit aus Vernunftprinzipien wie auch das Analogieverfahren und den immanentistischen Evolutionismus ab. Der Vorgriff versucht etwas wirklich Neues und muß deshalb vom Subjekt selbst mit Hilfe der Phantasie kreativ hergestellt werden (s.o.: 95-99, 106, 183-198 und 227 ff.). In diesem Sinne sagt Pannenberg, daß die Sinntotalität "nur im Vorgriff auf eine noch offene Zukunft zugänglich wird"[53]. Darum weist er nicht jede "positionelle" Theologie zurück, sondern nur die "Positionen", "die sich nicht um rationale Rechtfertigung bemühen"[54]. Noch mehr: Er ist der Meinung, daß Gott auf Grund der Unabgeschlossenheit des Prozesses der Wirklichkeit nur in den kreativen Setzungen des Subjekts, die wegen ihres hypothetischen Charakters auf nachträgliche empirische Bewährung angewiesen bleiben, zugänglich ist: "Die Wirklichkeit Gottes ist mitgegeben jeweils nur in subjektiven Antizipationen der Totalität der Wirklichkeit, in Entwürfen der in aller einzelnen Erfahrung mitgesetzten Sinntotalität, die ihrerseits geschichtlich sind, d.h. der Bestätigung oder Erschütterung durch den Fortgang der Erfahrung ausgesetzt bleiben"[55]. Daß die Vorentwürfe des Subjekts und damit die Vorstellungen vom Göttlichen vielfältig sein können und sind, hängt damit zusammen, daß die Sinntotalität selbst noch abwesend ist und daß solche Vorentwürfe daher, wie gesagt, nur hypothetische Setzungen des Subjekts sind.

Die Vorentwürfe erweisen jedoch, trotz ihres subjektiven Moments und trotz ihrer inhaltlichen Pluralität, eine grundlegende Gemeinsamkeit: Sie entstehen aus demselben Vorverständnis und bleiben dadurch intentionell auf dieselbe Wirklichkeit, auf das die Sinntotalität erst herbringende Endgeschehen, das sie antizipieren wollen, bezogen, was sie eben vom Verdacht des bloßen historischen Relativismus befreit (s.o.: S. 100 f. und 106 ff.). Wie bereits angedeutet wurde, macht das Vorverständnis, daß das zuletzt Intendierte über das vom Subjekt ausdrücklich Vermeinte, über die mens auctoris und die mens actoris hinausreicht, da "die im Erleben präsente Sinntotalität die intentional erfaßten Sinngehalte stets übersteigt"[56]. Mit dem Wort "intentional" wird hier nicht das zuletzt Intendierte gemeint, sondern das unmittelbar und ausdrücklich Vermeinte. Die durch das unbestimmte Vorverständnis gemeinte, zuletzt intendierte Sinntotalität stiftet auf Grund ihrer "Unumgänglichkeit" bzw. wegen der Universalität ihrer impliziten Präsenz in jeder Sinnerfahrung und damit auch in jeder sinnvollen Entscheidung Einheit innerhalb der Pluralität des ausdrücklich Vermeinten. Dieselbe Auffassung

liegt auch Pannenbergs Unterscheidung zwischen der eigentlichen, d.h. zuletzt intendierten Wahrheit der Überlieferung und der zeitbedingten Gestalt ihres subjektiv vermeinten Sinnes zugrunde. Demgemäß "wäre der Sinn des Überlieferten erst dann erschöpft, wenn die Zukunft seiner Wahrheit endgültig eingeholt wäre"[57]. Bis dahin muß der Mensch sich mit hypothetischen Vorgriffen begnügen, die zwar "kein abschließendes Urteil", aber doch eine auf teilhafter empirischer Bewährung gründende "vorläufige Entscheidung" zuläßt[58].

g) Die geschichtlich bedingte Wandlung des theoretischen Entwurfs als ganzen und die Möglichkeit des Vergleichs unter den verschiedenen Entwürfen

Da alle Teile im Ganzen sich gegenseitig bedingen und da das Ganze als solches geschichtlich ist, ist die "Annahme unmittelbar evidenter Ausgangspunkte" "als falscher Dogmatismus" abzulehnen[59]. Aus demselben Grunde gelangt der hermeneutische Prozeß des Verstehens "nicht zu festen Teilergebnissen und zu einem geradlinigen Fortschritt des Wissens, sondern schreitet voran durch immer neue Totalrevisionen"[60]; jede neue Stufe des Prozesses ist "durch ein neues Verständnis der Wirklichkeit im ganzen charakterisiert"[61]. Natürlich gilt dieses Prinzip im Gegensatz zu jedem fixierenden Transzendentalismus auch für die Anthropologie, "denn das Allgemeinmenschliche steht immer wieder neu zur Diskussion"[62]. Und es ist auch auf das Christentum selbst anzuwenden, da es "fraglich" ist, "was eigentlich die christliche Sache ausmacht"[63]. Die beste konkrete Erklärung, wie jede neue Stufe des Verstehensprozesses geschieht, wird nach Pannenberg, wie bereits besprochen wurde, durch Gadamers Theorie der "Horizontverschmelzung" dargeboten. Laut dieser Theorie wird vom Interpreten ein je neuer umfassender Horizont aufgebaut, der Vergangenes und Heutiges so verwandelt und zusammenfaßt, daß beides in einer höheren Synthese aufgehoben wird; "denn nur so bleiben im umgreifenden Horizont das Damalige und das Heutige in ihrer geschichtlichen Eigenart und Differenz gegeneinander erhalten, aber nun so, daß sie als Momente in die Einheit eines beide umgreifenden Geschichtszusammenhanges eingehen". Dabei geht es also nicht um eine bloße Erhaltung der vergangenen Erfahrungen durch additive Bindung an die neuen, sondern durch "Verschmelzung" des Vergangenen und des Gegenwärtigen in einem wirklich neuen, die Differenzen versöhnenden "umfassenden Horizont"[64]. Es sei auch bemerkt, daß mit dem Wechseln der Sinnhorizonte auch die Bedeutung der Einzelphänomene sich ändert, denn, wie erörtert, wird sie vom Ende bzw. von den den jeweiligen

Sinnhorizont konstituierenden Antizipationen des Endes her bestimmt[65]. Die "problematische Weise", in der die Sinntotalität sich in der einzelnen Bedeutungserfahrung findet, "problematisiert ... die erlebte Einzelbedeutung" selbst[66]. Solche Vorgriffe sind trotz ihrer Vorläufigkeit gerade darum nötig, weil nur mit ihrer Hilfe "dem Vergangenen und Gegenwärtigen überhaupt eine Bedeutung zugewiesen werden kann"[67]. Daher bedeutet das Wechseln der theoretischen Vorgriffe oder Sinnhorizonte zugleich ein Wechseln bei der Bestimmung der "Bedeutung früherer Erfahrungen"[68].

Für Pannenberg bildet die Geschichte des Sinnverstehens einen fortschreitenden Prozeß, der immerhin nicht als geradliniger Fortschritt anzusehen ist. Er sagt sogar: "Der Fortgang der Erfahrung bedeutet nicht immer auch ein Wachstum der Erkenntnis, sondern allzu oft nur die Ablösung eines Vorurteils durch ein anderes. Darum fehlt dem religiösen wie allem geistigen Leben nicht nur die Endgültigkeit der Wahrheit, sondern auch die Eindeutigkeit des Fortschritts in der Erkenntnis der Wahrheit"[69]. Ähnlich betrachtet er die Religionsgeschichte nicht als einen geradlinigen Prozeß der Vereinheitlichung, sondern als den "Weg einer in immer neuen Anläufen, wenn auch nicht ohne Unterbrechungen, Rückschläge und neue Spaltungen, fortschreitenden religiösen Integration der Menschheit"[70].

Der Vergleich zwischen den verschiedenen Vorgriffen - hier ist sowohl an die Religionen als auch an Kulturen und Philosophien im allgemeinen zu denken - ist jedoch möglich und wird sogar von innen her erzwungen, weil es bei ihnen allen, wie erörtert, um die eine und selbe Wahrheit geht, nämlich um die hypothetische Thematisierung der noch ausstehenden Sinntotalität (s.o.: S. 108). Konkret ist die Erhabenheit eines Vorgriffs darin zu messen, inwieweit er fähig ist, die Vielfalt der Erfahrungen zu versöhnen, zu integrieren, sie in einen einheitlichen und insofern sinnvollen Rahmen einzuordnen. Es muß überprüft werden, "ob Annahmen über die Wirklichkeit im ganzen ... sich bewähren oder nicht bewähren an den Erfahrungen, die wir in den verschiedenen Erfahrungsbereichen tatsächlich machen. Überlieferte Aussagen oder gegenwärtige Neuformulierungen bewähren sich dann, wenn sie den Zusammenhang aller Wirklichkeitserfahrung differenzierter und überzeugender erschließen als andere"[71]. Die "Antizipation der Ganzheit des Daseins" fordert "- wo sich die Grenze ihrer Integrationskraft zeigt - eine neue, die erste überholende Antizipation, die zur ersten im Verhältnis der Reflexion steht, daher recht verstanden nicht in einen unendlichen Prozeß einander gleichgültig ablösender Antizipationen führt"[72]. "Und da die verschiedenen Sachbereiche wieder

untereinander zusammenhängen, so fordert die hermeneutische Aufgabe nicht nur Entwürfe der Geschichte dieses oder jenes besonderen Sachbereichs, sondern universalgeschichtliche Entwürfe, die die wechselnden Zusammenhänge aller verschiedenen Sachbereiche umfassen"[73].

h) Das Bewußtsein des antizipatorischen Charakters des Entwurfs als Bedingung für Fortschritt

Pannenberg hebt nachdrücklich hervor, daß jeder theoretische Vorgriff sich als "bloße Antizipation" verstehen und sich nicht mit dem Ganzen selbst, das er antizipiert, gleichsetzen soll[74], da dieses durch jenen "nie eingeholt und überholt werden kann"[75]. Daraus folgt, daß man "das eigene Wissen wie auch das etwa zu erlangende nie als abschließend ansehen kann", daß die eigentliche Erfahrung diejenige ist, "in der sich der Mensch seiner Endlichkeit bewußt wird", daß für "alles heute mögliche Denken" die "Endlichkeit als Standpunkt des Denkens und die Offenheit der Zukunft" unausweichlich sind, was "eine einfache Wiederholung der Systematik Hegels unmöglich macht"[76]. Die "Verwechslung vorläufiger Entwürfe mit der eschatologischen Vollendung" führt "unausbleiblich zu Enttäuschung und Gewaltsamkeit. So werden säkulare Utopien, als politische Programme verfochten, blind für ihre eigene Vorläufigkeit und Einseitigkeit"; daher ist das Bewußtsein der "Differenz alles menschlichen Entwerfens zur eschatologischen Bestimmung des Menschen" und seiner damit zusammenhängenden "Vorläufigkeit" entscheidend[77]. Zudem ist Fortschritt innerhalb des Prozesses zur Erzielung der Sinntotalität nur unter der Bedingung möglich, daß die je hergestellte Antizipation sich nur als teilweise bewährt erweist und so auf Grund des Bewußtseins ihres antizipatorischen Charakters zu ihrer eigenen Überholung durch eine neue Antizipation drängt, denn es ist eben das Bewußtsein der Endlichkeit des eigenen Denkens und der eigenen Erfahrung, aus welcher "die Aufforderung zu jeweils besseren Entwürfen der Universalgeschichte" entsteht[78].

Der antizipatorische Charakter des Vorgriffs erscheint in zwei verschiedenen Momenten und wirkt in jedem dieser Momente verschieden. Zuerst zeigt er sich bei der Bildung des Vorgriffs, nämlich vor der Bewährung. Er verlangt dann, wie erörtert, wegen seiner theoretischen bzw. hypothetischen Beschaffenheit seine eigene empirische Bewährung. Der antizipatorische Charakter des Vorgriffs erscheint aber noch ein zweites Mal, nämlich nach der Bewäh-

rung, und zwar dadurch, daß der Vorgriff nur teilweise empirische Bewährung findet. Er drängt dann zur Bildung eines neuen, ihn selbst überholenden Entwurfs der Ganzheit der Wirklichkeit: "durch das Streben nach Vergewisserung und Realisierung dieser Ganzheit und durch die dabei sich einstellende Erfahrung der Beschränktheit ihrer jeweiligen inhaltlichen Bestimmtheit wird jeweils eine neue Stufe des Prozesses hervorgetrieben, die durch ein neues Verständnis der Wirklichkeit im ganzen charakterisiert ist. Da aber jedes derartige Verständnis des Ganzen auf Antizipation beruht, trägt es den Widerspruch in sich, der es über sich selbst hinaustreiben wird, sofern es auf das Ganze geht und sich dennoch als bloße Antizipation herausstellt, sich also erweist, nicht das Ganze zu sein"[79]. So werden "Energien ... für die Verwirklichung des jeweils möglichen humanen Fortschritts", "Impulse zur Veränderung der jeweiligen Gegenwart" freigesetzt[80].

i) Die Geschichtlichkeit der Wirklichkeit und das unglückliche Bewußtsein als Kennzeichen der Abwesenheit des Endes. Die Geschichte als legitimer Interpret

Um zu bestimmen, daß das Vorhandene noch nur eine zu überholende Stufe und nicht das endgültige Ganze bzw. die Sinntotalität selbst ist, benutzt Pannenberg zwei verschiedene Kriterien: das erste Kriterium hat einen eher objektiven Charakter, das zweite hingegen einen subjektiven oder anthropologischen. Das erste Kriterium besteht einfach in der Tatsache, daß der Prozeß der Geschichte noch nicht abgeschlossen und daß die Wirklichkeit als ganze deshalb noch nicht vorhanden ist. Diese Tatsache schlägt sich noetisch in der Beschränktheit jeder menschlichen Erkenntnis nieder, welcher auf Grund dieser Situation die Sinntotalität nur durch hypothetische Vorgriffe zugänglich sein kann. "Alle menschliche Erfahrung" ist daher "noch auf dem Wege", und ihre Wahrheit ist "stets noch zu erproben im Gang durch wechselnde Horizonte weiterer Erfahrungen"[81]. Darauf gründet die These "der Vorläufigkeit und geschichtlichen Relativität alles Denkens sowie der Offenheit der Zukunft für den Denkenden, der sich erst auf dem Wege und noch nicht am Ziele weiß"[82]. Wie gesehen, bringt Pannenberg ähnliche Gedankengänge immer wieder. Der Grund, warum ein theoretischer Vorgriff nie adäquat die ganze Wirklichkeit bzw. die Sinntotalität einholen kann und daher immer nur endliche Erkenntnis darstellen muß, besteht darin, daß jeder Vorgriff an den eigenen geschichtlichen Standort gebunden ist und deshalb auf endli-

cher Erfahrung beruht, während der Prozeß der Geschichte immer wieder echt Neues und damit vorher Unvorstellbares bringt. Damit hängt eben die im 6. Kapitel besprochene Geschichtlichkeit der Wirklichkeit zusammen. Darum werden die theoretischen Vorgriffe des Menschen immer wieder durch die Geschichte selbst überholt.

Den eben dargelegten Sachverhalt sieht Pannenberg ganz deutlich in der Geschichte Israels und des Christentums verwirklicht. Dies erscheint vortrefflich im Verhältnis zwischen Verheißung und Erfüllung, bei dem die erste durch die letzte immer wieder überholt worden ist[83]. Die Erfüllungen der prophetischen Ankündigungen selbst "wurden auch ihrerseits wieder überholt, weil der Lauf der Geschichte neue Nöte und Aufgaben brachte"[84]. Ähnlich ist Jesus selbst als die auf ganz unerwartete Weise geschehene Erfüllung der Verheißungen des alten Bundes anzusehen, bei der der historische Gang der Ereignisse eine bestätigende und gleichzeitig korrigierende Funktion angesichts der alten Erwartungen gehabt hat. Ein gutes Beispiel dieses Sachverhalts finden wir im Abschnitt f des 9. Kapitels bei der Behandlung der Interpretation des Osterereignisses. Zuletzt kommt also dem Prozeß der Geschichte selbst die Funktion,"legitim zu interpretieren"[85] an.Hier begegnen wir wieder dem Prinzip der "Überlegenheit der Geschichte über den Begriff". Beim hermeneutischen Prozeß geht es demgemäß um "das objektive Sinnverstehen der Geschichte, die den 'subjektiv vermeinten Sinn' durch ihren Gang 'aufbricht'"[86]. Es ist der geschichtliche "Prozeß, der es" - das Denken - "über sich selbst hinaustreibt"[87]. "Die genauere Gestalt des Geschichtszusammenhangs ... kann also nur in Kontakt mit konkreter historischer Forschung entdeckt werden, nicht etwa durch eine vorgängige Logik des Absoluten"[88]. Unsere "Reflexion auf das, was der Begriff einer Sache impliziert", kann nicht als Selbstentfaltung eines vorgegebenen Begriffs angesehen werden, denn auf Grund der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit "bleibt diese Reflexion doch immer noch eine dem Begriff des Begriffs auch wieder äußere, hermeneutische Tätigkeit. Sie ist nicht einfach die Tätigkeit des Begriffs selber"[89]. "Wie Gott wirkt und wie er Kontinuität der Geschichte je und je gestiftet hat" - anstatt des Wortes "Gott" könnte das Wort "Sinntotalität" benutzt werden -, "das kann nur die Geschichte selbst lehren"[90].

Die Sinntotalität und damit auch die Bedeutung der einzelnen Erfahrungen in Vergangenheit und Gegenwart werden erst dann mit voller Sicherheit oder

Endgültigkeit erkannt werden können, wenn das Ende der Geschichte selbst sich ereignet, denn erst dann wird die Sinntotalität "keine Erfahrung mehr außerhalb ihrer selbst, die die Wahrheit ihres Sinnes problematisch machen könnte", haben[91]. "Die Einheit der Geschichte - und also die Wahrheit - kommt ja erst vom Ende her in den Blick"[92]. "Nun wird die Geschichte als Ganzes nur sichtbar, wenn man an ihrem Ende steht. Solange bleibt die Zukunft immer unberechenbar"[93]. Nach dem Gesagten wird ein Begriff erst dann kein bloßer Vorgriff auf die Sinntotalität, sondern Identität mit ihr sein, wenn die Sinntotalität selbst Ereignis wird. Daher besteht die "tiefere Schwierigkeit aller Reflexion auf die Sinntotalität der Erfahrung" in der Tatsache der "Unabgeschlossenheit des Erfahrungsprozesses"[94], da beim Sinnverstehen unsere Entwürfe eben durch die Erscheinung von Neuem, "durch überraschende Widerfahrnisse problematisch werden"[95]. Wie gesehen, entstehen die Endlichkeit menschlichen Wissens und die daraus folgende Relativität und Vorläufigkeit menschlicher Vorgriffe aus der Endlichkeit bzw. Unabgeschlossenheit menschlicher Erfahrung. Ähnlich besteht die größte Schwierigkeit für den Historiker im Hinblick auf das Verständnis der Bedeutung der historischen Phänomene in der Tatsache, daß er nicht "am Ende der Geschichte steht", denn nur "die endgültige Bedeutung des Erlebten" ist "die wahre"[96]. Und natürlich gilt dasselbe für die Gottesoffenbarung, da das Göttliche die die Bedeutung alles anderen konstituierende Sinntotalität ist: Erst "am Ende des Weges durch die Verhüllungen hindurch kann von Gott her die Offenbarung geschehen, die Selbstenthüllung des durch alle Verhüllungen schon vorläufig erfahrenen Gottes"[97]; erst dann wird der Mensch von dem Glauben an "den unsichtbaren Gott" "(fides non apparentium)" zum eigentlichen "Schauen" übergehen können[98]. Freilich hat für Pannenberg der Gedanke der Ankunft eines solchen Endes, bevor es selbst geschieht, nur hypothetischen Charakter. Deshalb sagt er in der Möglichkeitsform, daß "das Ganze der Geschichte nun einmal nur von ihrem Ende her in den Blick kommen könnte, so daß von einer weiteren Zukunft ebensowenig wie von der Endlichkeit der menschlichen Erfahrung mehr zu reden wäre"[99]. Auf Grund unserer Abhängigkeit vom Lauf der Geschichte und von dessen Ende behauptet Pannenberg "die Macht der Zukunft", "den ontologischen Primat der Zukunft", "die Macht der letzten Zukunft", "die ontologische Priorität des kommenden Reiches vor allem gegenwärtig Vorhandenen"[100].

Auf das andere, nämlich das subjektive oder anthropologische Kriterium für die Erkenntnis der Vorläufigkeit bzw. Endlichkeit des Vorhandenen habe ich

schon hingewiesen (s.o.: S. 134, 137 f. und 139-143). Ich beziehe mich auf die Brüche und Absurditäten des Vorhandenen, die das unglückliche Bewußtsein verursachen und die, die Präsenz der Sinntotalität in der Art der Negation und des Mangels verratend, zur Überwindung des herrschenden unversöhnten Zustands drängen. Nur das völlig Versöhnte, die Sinntotalität, kann nach Pannenberg das Unendliche, das Endgültige, die Wahrheit sein. Unvollkommenheit in der Sinnfrage ist nach ihm deshalb ein Beweis für Vorläufigkeit, Endlichkeit. Daher ist es verständlich, wenn Pannenberg die Adjektive "unabgeschlossen und unvollendet" in einem Zug als Wechselbegriffe benutzt[101] oder wenn er das unglückliche Bewußtsein als Zeichen von "Endlichkeit" und "Unwahrheit" darstellt[102]. Das objektive und das subjektive Kriterium fallen also zusammen, denn das Subjekt kann nur in einer Sinntotalität, die alle Erfahrung überhaupt versöhnt, zur Ruhe kommen, die eigene Erfüllung finden. Daher "tritt das objektive Sinnverstehen der Geschichte ... der Subjektivität nicht als ein Fremdes gegenüber, sondern die subjektive Sinnerfahrung wird durch sich selbst, sofern sie sich der Reflexion nicht versagt, in die Bewegung einer Geschichte der Reflexion ihrer Gehalte und ihrer Wahrheit hineingezogen"[103]. Hier treffen wir also wieder das für Pannenbergs Denken charakteristische Ineinander von Objektivität und Subjektivität.

j) Die zwei Bewegungen des hermeneutischen Reflexionsprozesses: Vorgriff und Rückbindung

Nach dem Dargelegten besteht die Hermeneutik Pannenbergs aus zwei entgegengesetzten Bewegungen, nämlich aus Vorgriff und Rückbindung. Beide Bewegungen sind Teile einer einheitlichen Auffassung. Der auf der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit und auf der damit verbundenen Überlegenheit des Historischen über den Begriff gründende hypothetische Charakter des Vorgriffs läßt diesen von nachträglicher Bewährung, die ihn bestätigen, korrigieren und zurückweisen kann, abhängen. Dies bedeutet, daß die durch den Vorgriff nur hypothetisch hergestellte Einheit der Wirklichkeit erst nachträglich im Lichte der Geschichte selbst in ihrer, wenn vor dem Ende auch nur teilweise bestätigten Konkretheit erkennbar ist. Die Ereignisse werden also "nach rückwärts angeknüpft, auf das Gewesene zurückbezogen. Durch solche Rückbindung wird die Kontinuität je immer neu hergestellt"[104]. "Darum kann der wirkliche Verlauf des eigenen Daseins nicht adaequat vorweggenommen werden. Er wird erst vom wirklich eingetretenen Ende her rückblickend zugänglich", was eben den "Primat der Zukunft" begründet[105].

Der Lauf des Lebens des Individuums nimmt also auch an der Struktur des Laufes der ganzen Wirklichkeit teil, so daß auch er nur "rückschauend beschrieben werden kann"[106]. "Der Lebensweg eines Menschen ist nie eindeutig von seinen Anlagen her vorgezeichnet, sondern empfängt seine Richtung durch eine Verkettung von Zufällen", durch eine "Kette von Zufällen oder vielmehr göttlichen Führungen", deren "Zusammenhang ... bestenfalls nachträglich, oft auch überhaupt nicht sichtbar wird"; demgemäß "läßt sich sagen: Die Geschichte, der je verschiedene Lebensweg ist das principium individuationis"[107]. Mit der Hervorhebung der Verborgenheit des Zusammenhangs des Lebens des Individuums, der "oft auch überhaupt nicht sichtbar wird", will Pannenberg auf die für den Menschen charakteristische Weltoffenheit und auf die ihr als Gegenpol entsprechende Gottoffenheit hinweisen[108]. Nach ihm geht die Offenheit des Menschen über den eigenen Tod hinaus, und zwar gegen die Meinung Heideggers, der den Tod als die äußerste Möglichkeit des Daseins darstellt und daher die Erschließung des Ganz-sein-Könnens des Daseins einfach vom Vorgriff auf den Tod abhängen läßt[109]. Nach Pannenberg wird das Leben des Individuums durch den Tod nicht zum Ganzen abgerundet, sondern "abgebrochen"; "die Intention des Daseins auf Ganzheit, auf Heil" geht "notwendig über den Tod hinaus", so daß im Tod das Leben "Fragment bleibt"[110]. Wie erörtert, besteht das vom Individuum zuletzt Intendierte in der erst am eschatologischen Ende zu erwartenden Sinntotalität. Erst von hier her werden der Zusammenhang der Universalgeschichte und damit der der individuellen Schicksale in ihrer konkreten Bestimmtheit "rückblickend", "zurückschauend" erkennbar sein.

k) Die Rückbindung als Darstellung der Einheit der kontingent laufenden Geschichte

Durch die Einbeziehung der Kategorie der "Rückbindung" glaubt Pannenberg den geschichtlichen Prozeß als "Kontinuität", "Zusammenhang", "Einheit" und gleichzeitig als kontingent, frei darstellen zu können: "Nur in dieser Weise, als rückgreifende Eingliederung des kontingent Neuen in das Gewesene, nicht aber umgekehrt als vorgreifende Lenkung und Wirkung kann der primäre Zusammenhang der Geschichte gedacht werden, ohne daß ihre Kontingenz verloren geht"[111]. Ähnliches ist logischerweise auch vom Lebenslauf des Individuums zu sagen: "Die bis zum Tode unser Leben prägenden und seine Richtung bestimmenden Ereignisse sind nämlich durch Zufälligkeit gekennzeichnet", sie treten "immer durch die Tür des Zufalls" ein[112]. Daher ist jede Auffas-

sung, die den Prozeß der Geschichte entweder durch eine streng verstandene evolutionistische[113] bzw. teleologische Anschauung[113a] oder "durch eine vorgängige Logik des Absoluten"[114] im voraus festlegen möchte, abzulehnen. Hier wäre noch einmal an die Priorität des Begriffs bei Hegel zu denken. Pannenberg wirft ihm eben den Verlust der Kategorie der "Zufälligkeit im Sinne des aus der Zukunft Zufallenden" vor[115].

Die Hervorhebung der Zufälligkeit des Prozesses der Geschichte will natürlich nicht die Ausschaltung der menschlichen Freiheit bei der Gestaltung der Geschichte bedeuten. Wie bereits oben erörtert wurde, geschieht der Lauf der Geschichte nach Pannenberg nicht ohne "die Beteiligung des Menschen", nicht ohne seine "Verantwortlichkeit"; der Wille Gottes verwirklicht sich "durch das Erleben, Planen und Handeln des Menschen hindurch", so daß die Einheit der alle Seinsbereiche einbeziehenden Geschichte durch die Vermittlung des Menschen erfolgt, der immerhin nicht "anthropozentrisch" und willkürlich handeln darf, sondern nur "im Namen Gottes", "im Auftrag des unendlichen Gottes", welcher als Schöpfer aller verschiedenen Seinsbereiche allein ihre Übereinstimmung begründen kann[116] (s.o.: S. 194 f.). Ähnlich läßt Pannenberg das Leben des Individuums "in einer zusammenhängenden Abfolge nicht nur von eigenen Entscheidungen, sondern auch von Widerfahrnissen" bestehen, m.a.W. in einem "einmaligen Zusammenhang von Widerfahrnissen, Absichten und Handlungen", von "Entscheidungen und Erfahrungen"[117]. Er stellt zugleich "die eigenen Entschlüsse und die konkreten Widerfahrnisse als Konkretisierung des eigenen Strebens, als Führungen Gottes" dar[118]. Freilich wird hier vorausgesetzt, daß die Entscheidungen des Subjekts objektiv der gemeinsamen Bestimmung entsprechen bzw. ihr dienen. Sowohl das individualistische als auch das in sich geschlossene gesellschaftliche Verhalten, das sich nicht als "Dienst an der umfassenden Gemeinschaft der Menschheit" versteht, werden als "Sünde" verurteilt[119]. Mit den hermeneutischen Kategorien des subjektiven Vorgriffs und der objektiven Rückbindung werden im Grunde dieselben Gedanken ausgedrückt, denen wir bereits in den vorangehenden Kapiteln bei der Behandlung der Themen der Freiheit, Geschichtlichkeit und Personalität begegnet sind. Noch einmal werden Subjektivität und Objektivität als Zusammengehöriges gedacht, wobei Gott - jetzt unter der Kategorie der Sinntotalität - als Ursache und Garant der Einheit, der Versöhnung, und damit auch der Wahrheit schlechthin und des Heiles in Erscheinung tritt.

1) Hermeneutik und Ontologie als eine einheitliche eschatologische Konzeption

Die hermeneutischen Begriffe Pannenbergs schlagen sich in einer, mit konkreten erkenntnistheoretischen Folgen verbundenen ontologischen Auffassung nieder, bei der die Kategorie des Endes, des Eschatons, das tragende Moment des Ganzen ist. So spricht er von "eschatologischer Ontologie" und "eschatologischer Logik" (s.o.: S. 110). Im folgenden möchte ich darstellen, wie bei Pannenberg Hermeneutik und Ontologie im Grunde zusammenfallen, und zwar in einer eschatologisch fundierten Gesamtkonzeption.

Betrachten wir zunächst die Struktur der hermeneutischen Arbeit nach der Auffassung Pannenbergs etwas näher. Die hermeneutischen Erörterungen bieten wahrscheinlich am deutlichsten und am verständlichsten die phänomenologischen Grundlagen und Erklärungen im Hinblick auf seine Ontologie und Erkenntnistheorie. Faktisch werden solche Erörterungen immer an ontologische Ausdrücke und erkenntnistheoretische Folgerungen gebunden. Wie gesehen, muß man vom "Vorverständnis" der Sinntotalität, die mit dem Begriff der "Wahrheit" als Versöhnung des Ganzen eins ist, ausgehen. Zwar wird sie zuerst nur als hypothetisch und als unbestimmt angenommen. Indem sie aber auf Grund der Kraft ihrer Idealität notwendig und daher immer und überall mitgesetzt wird, liegt sie dem Denken und Handeln der Menschen jedes Ortes und jeder Zeit zugrunde. Überall und in jeder Epoche geht es um ein und dieselbe Sache oder Wahrheit als das zuletzt Intendierte, nämlich um die Sinntotalität, um die volle Versöhnung. Das in jeder konkreten Epoche zuletzt Intendierte übersteigt also, wie erörtert, das jeweils ausdrücklich Vermeinte. Darum unterscheidet Pannenberg bei jeder Überlieferung zwischen der Sache selbst und ihrer konkreten Faktizität in der Zeit ihrer Entstehung. Diese wird auf Grund ihrer Endlichkeit und in der Suche nach ihrer letzten und tiefen Wahrheit durch "in vielfältiger Gestalt" auftretende Auslegung überwunden. Die "kritische Reflexion des Überlieferten" "überschreitet" also "dessen subjektiv vermeinten Sinngehalt" bzw. dessen "zeitbedingte Gestalt"; "so kann sich doch noch in diesem Überschreiten eine Aneignung seines 'wahren' Sinnes, der tieferen Bedeutung des Überlieferten vollziehen"; damit bleibt das Überlieferte "auf eine ihm selbst zukünftige und in ihrer Gestalt noch offene Wahrheit bezogen... Dabei wäre der Sinn des Überlieferten erst dann erschöpft, wenn die Zukunft seiner Wahrheit endgültig eingeholt wäre"; erst dann würde "die endgültige Wahrheit des Überlieferten" zum Vorschein kommen[120]. Ähnlich wie das vergangene ist auch "das gegenwärtige

Sachverständnis noch nicht das absolute", so daß "die Wahrheit der Sache" "auch in der gegenwärtigen Sachperspektive noch nicht endgültig und absolut allgemeingültig gegeben ist". Da es immer und überall um dieselbe Sache geht und da jeweils verschiedene "Seiten der Sache" zur Geltung kommen, muß man, um ein besseres Verstehen "der Sache selbst" erzielen zu können, die verschiedenen, zeitbedingten Ausdeutungen aufeinander und diese auf ihren gemeinsamen letzten Zukunftshorizont beziehen. Das Vergangene "kann nur verstanden werden im Zusammenhang der Gesamtgeschichte, die das Damalige mit der Gegenwart verbindet, und zwar nicht nur mit dem heute Vorhandenen, sondern mit dem Zukunftshorizont des gegenwärtig Möglichen, weil der Sinn der Gegenwart erst im Lichte der Zukunft hell wird"[121].

Die objektive Bedeutung jedes Einzelphänomens wird kontextuell durch seinen Bezug auf die gemeinsame Sache bestimmt, die in ihrer vollkommenen Form nicht vorhanden ist und die der Lauf der Geschichte bringen soll. Demgemäß bleibt die Bestimmung der Bedeutung jedes Phänomens auf eine noch nicht vorhandene Geschichte bezogen und angewiesen. Die eigentliche Bedeutung jedes Textes und jedes Phänomens hängt also an einem "ungesagten Sinnhorizont" oder "Sinnzusammenhang", der, weil noch nicht vorhanden, nur durch hypothetische Vorgriffe bzw. durch hypothetische Auslegungen objektiviert, thematisiert, bestimmt, expliziert, systematisiert, "zur Aussage" oder "zur Sprache" gebracht werden kann[122] (vgl. o.: S. 101). In diesem Sinne sagt Pannenberg: "Der ausgelegte Text ist gerade der in vorher ungeahntem Ausmaße hinsichtlich seines Sinnhorizontes objektivierte Text"[123]. Konkret "erfordert" "das Verstehen der Sache eines Textes einen Entwurf der Geschichte dieser Sache"[124], und zwar eines Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im erklärten Sinne "umgreifenden Geschichtszusammenhanges". Dies gilt auch für die Interpretation von Phänomenen. Die Bedeutung eines Phänomens bleibt ähnlich wie die sie thematisierenden hypothetischen Vorgriffe auf den geschichtlichen Prozeß und zuletzt auf das Ende dieses Prozesses bezogen und angewiesen. "Reflexion und Begriff vermögen jenes ursprüngliche Gewahrsein des Ganzen im Selbstbewußtsein nicht abschließend einzuholen, solange der Prozeß der Erfahrung und der Reflexion weitergeht"[125]. Darum behauptet Pannenberg, wie erwähnt, "die Macht der Zukunft", "den ontologischen Primat der Zukunft", die "Macht der letzten Zukunft", "die ontologische Priorität des kommenden Reiches vor allem gegenwärtig Vorhandenen"[126]. Insofern können wir von einer eschatologischen Hermeneutik bei Pannenberg sprechen.

Einen eigentlichen Übergang von der Hermeneutik zur Ontologie gibt es bei Pan-

nenberg nicht, denn im Grunde geht es nach ihm bei beiden Wissenschaften um dasselbe Thema, um die Wahrheit schlechthin. Die ontologischen Begriffe Pannenbergs scheinen einfach begriffliche Festlegungen der allgemeinen Strukturen seiner Hermeneutik zu sein. In der Hermeneutik trafen wir die Unterscheidung zwischen der eigentlichen "Wahrheit" eines Phänomens und seiner zeitbedingten "Gestalt". Diese Unterscheidung wird von Pannenberg auch durch an eine Philosophie der Sprache gebundene ontologische Begriffe ausgedrückt. So wird der gegenwärtigen Erscheinung jedes Seienden sein eigentliches Wesen, welches noch nicht vorhanden und nur durch kreative Vorgriffe auf die Zukunft zugänglich ist und welches bei jeder Wesensaussage und Sachbenennung implizit intendiert wird, entgegengesetzt. Pannenberg äußert konkret die Meinung, "daß Wesensaussagen und damit doch wohl alle Sachbenennungen überhaupt auf Antizipationen einer noch nicht erschienenen Zukunft beruhen. Weit davon entfernt, nur das Vorhandene zu bezeichnen, benennt dann die Sprache das Wesen des Erscheinenden im Vorgriff auf seine Zukunft. Es ließe sich zeigen, daß gerade so der Mensch durch die Sprache dem Sein der Erscheinungen gerecht zu werden vermag, nämlich ihrer Unabgeschlossenheit, ihrer Offenheit zur Zukunft. ... Wenn die Sprache das Wesen der Dinge nennt, so sagt sie offenbar mehr, als an ihnen vorhanden ist..., dann läßt sich im Sinne der ursprünglich intendierten allgemeinen ontologischen Tragweite der Beschreibungen von 'Sein und Zeit' eine Verwiesenheit alles Seienden auf Zukunft durch eine Unabgeschlossenheit seines Wesens denken, - eine Verwiesenheit auf Zukunft, der allein der Mensch als das in besonderer Weise in die Zukunft vorlaufende Wesen durch seine Sprache gerecht zu werden vermag. Kennzeichnet Verwiesenheit auf Zukunft nicht nur das menschliche Dasein, sondern alles Seiende überhaupt, dann läßt sich nur im Vorgriff auf seine Zukunft sachgemäß sagen, was etwas ist, und dann ist das Gegenwärtige in seiner Erscheinung wesentlich Antizipation seiner Zukunft. Hat es damit seine Richtigkeit, dann impliziert der antizipatorische Charakter der Wesensbenennung eine eigentümliche Form der Übereinstimmung von Denken und Sein, die freilich konkret inhaltlich wieder nur in Gestalt von Antizipationen auftritt und deren endgültige Wahrheit ein Thema der Eschatologie bleibt"[127]. "Was eine Sache ist, das entscheidet sich erst an ihrer Zukunft, durch das, was aus ihr wird"[128]. Die "Reflexion auf das, was der Begriff einer Sache impliziert""bringt ja auch an den Tag, daß wir den Begriff des Wesens nicht denken können ohne seine Erscheinung"[129], die nach Pannenberg erst am Ende geschieht. Dies alles bedeutet, "daß das Seiende selbst nicht ist, was es ist, d.h. daß es noch nicht in sein eigenes Wesen gekommen ist"

und daß es daher ähnlich wie das dieses Wesen antizipierende Denken "auf ein Vorgängiges bezogen" ist, nämlich "auf das Endgültige jenseits seiner selbst", auf das Eschaton[130]. Im letzten Ende, "durch das Gott abschließend offenbar wird", wird "zugleich das Wesen aller Dinge endgültig entschieden"[131].

Die ontologische Frage nach dem Wesen und die hermeneutische nach der Bedeutung fallen also zusammen. Konkret wird das "Wesen" eines Phänomens durch "seine definitive Bedeutung" konstituiert[132]. Eine solche Ontologie erweist eine subjektive Seite, indem sie wesentlich an die hermeneutische Sinnfrage gebunden ist. In der Tat wird sie an die Problematik des erst durch das Eintreffen des Unendlichen völlig zu überwindenden unglücklichen Bewußtseins[133] und, wie gesehen, an die spezifisch menschliche Fähigkeit des Vorgreifens auf die Zukunft[134] angeknüpft. Sie verlangt aber gleichzeitig eine unbeschränkte Integration aller Seinsbereiche und bleibt auf den Prozeß der Geschichte und zuletzt auf ihr Ende bezogen und angewiesen. Das Ende bedeutet Wahrheit und Heil. Wieder erscheinen Subjektives und Objektives als Zusammengehöriges, und zwar auch wieder innerhalb einer eschatologisch fundierten Gesamtkonzeption.

m) Entgegensetzungen ohne ontologische Dualismen. Die Kategorie der Teilhaftigkeit

Pannenberg setzt der erst am Ende einzutreffenden Sinntotalität ihre im Prozeß der Geschichte sich vollziehende vielfältige Erscheinung entgegen. Jene wird als die "Wahrheit schlechthin", als die "Totalität der Wahrheit" dargestellt, diese hingegen als "Unwahrheit", "Teilwahrheit" und "Schein"[135]. Die in Pannenbergs Hermeneutik und Ontologie vorkommenden Entgegensetzungen zwischen einerseits Wahrheit, Sache selbst, Wesen, Sein, Sinntotalität und andererseits Gestalt, Erscheinung, Schein, Teilwahrheit und Unwahrheit erinnern an den Gedanken des Dualismus von Sein und Schein und an die darauf gründende Erklärung des Verhältnisses zwischen Gott und Schöpfung durch die Kategorie der analogischen Teilhabe. Diese Denkweise, die ursprünglich aus der griechischen Philosophie stammt, die aber weitgehend das abendländische Denken geprägt hat, wird aber von Pannenberg, wie wir in den vergangenen Kapiteln sahen, dem biblischen Denken entgegengesetzt und von ihm selber ausdrücklich abgelehnt. Demzufolge darf das Denken Pannenbergs nicht im Zeichen des griechischen Dualismus verstanden werden. Das Wahre, das Wesen, das Sein, das Göttliche, die Sinntotalität ist für ihn nicht ein Vorhande-

nes, das hinter den Phänomenen steht und an dem diese analogisch teilnehmen. Für ihn ist das Wahre weder vorhanden, noch von den Phänomenen zu trennen, noch mit ihnen analogisch zu vergleichen, sondern ihm eignet seiner Meinung nach Geschichtlichkeit, die an die Geschichtlichkeit der Phänomene, in denen allein es Wirklichkeit hat, gebunden ist. So identifiziert sich das Wahre mit den Phänomenen und ist selber geschichtlich, veränderlich, und zwar darum, weil die Phänomene, mit welchen es identisch ist, auch geschichtlich sind. Dieses Thema haben wir schon, besonders in den zwei letzten Kapiteln, gesehen. Zudem ist eine dualistische Entgegensetzung zwischen der endgültigen Sinntotalität und dem zu ihr führenden Prozeß auch deshalb nicht möglich, weil alle Stufen dieses Prozesses als in in der Sinntotalität integriert oder erhalten zu denken sind[136].

Die Kategorie der Teilhaftigkeit bedeutet bei Pannenberg nicht eine dualistische Trennung von entgegengesetzten Seinsbereichen, sondern die Endlichkeit der vorhandenen Wirklichkeit als ganzer auf Grund der Unabgeschlossenheit ihres Prozesses. Da "Sein" und "Zeit" als Zusammengehöriges gedacht werden, bedeutet Teilhaftigkeit Unvollkommenheit nicht im Vergleich zu etwas Vorhandenem, sondern im Hinblick auf die erst am eschatologischen Ende zu erscheinende Sinntotalität. Die vorhandene Wirklichkeit als ganze ist unvollkommen, unvollendet und daher nur Teilwahrheit, teilhaft. Die Adäquatheit der Anwendung der Kateogorie der Teilhaftigkeit gründet also darauf, daß das noch nicht abgeschlossene Ganze nicht das eigentlich Ganze ist, sondern nur "Teilwahrheiten" oder "Teilaspekte des Ganzen"[137] in sich hat, denn der geschichtliche Prozeß bringt noch Neues.

n) Die Sinntotalität und das Wahre im Sinne der Beständigkeit und Gewißheit

Der Begriff der Sinntotalität und der der Wahrheit fallen bei Pannenberg zusammen, und zwar nicht nur im Sinne der Versöhnung des Verschiedenen, sondern auch in dem der Endgültigkeit, "Beständigkeit", "Unerschütterlichkeit"[138]. Dieser zweite Aspekt bringt uns die noetische Seite der Kategorie der Sinntotalität. Beide Aspekte werden eigentlich als sich gegenseitig bedingend dargestellt: Einerseits brauchen die die Sinntotalität antizipierenden Vorgriffe die Bestätigung durch die Phänomene, wobei die die Sinntotalität von jeder möglichen Problematisierung befreiende und sie eigentlich konstituierende endgültige Bestätigung erst durch das Auftreten des Endgeschehens erfolgen kann; andererseits ist es die Sinngebung, welche die Phänomene

durch ihre Integration in ein systematisches Ganzes von ihrer Zufälligkeit befreit[139].

In der modernen Theologie finden wir weit verbreitet, wenn auch nicht ganz frei von Schwankungen und Zweideutigkeiten, die Überzeugung, daß die Geschichte bzw. die gegenständliche Wirklichkeit Absolutes, Göttliches, Eigentlich-Religiöses nicht liefern und damit den religiösen Glauben nicht begründen kann. Dies gilt für den Vertikalismus K. Barths wie auch für den Existenzialismus R. Bultmanns und seiner Schüler und für anders geartete theologische Ansätze, wie wir im 3. Kapitel festgestellt haben. Eine ähnliche Haltung drückt bereits Lessings Gedanke aus, daß zufällige Geschichtswahrheiten kein Beweis für ewige Vernunftwahrheiten sein können. Dieser Gedanke hat im 18. Jahrhundert und auch später unter der Form der Entgegensetzung zwischen zufälligen Geschichtstatsachen und notwendigen Vernunftwahrheiten Geltung gehabt[140].

Pannenberg hält einerseits an der Zufälligkeit der historischen Phänomene fest, da nur sie der Freiheit Gottes und der des Menschen wie auch der Kontingenz aller Phänomene entspricht. Andererseits befürwortet er aber eine Offenbarung Gottes, des Absoluten, in der allgemeinen Geschichte. Er behauptet in bezug auf die Gewißheit über vergangene Phänomene unter Berufung auf Otto Kirn: "'Als historisch gewiß wird man ... eine Annahme betrachten, die zwar nicht jeder Möglichkeit der Anfechtung entzogen ist, wohl aber mit allen bekannten Tatsachen in Einklang steht'. Damit ist diejenige Gewißheit umschrieben, die man überhaupt von einer vergangenen Tatsache haben kann"[141]. Diese Behauptung beruht auf dem "Grundsatz der durchgängigen Korrespondenz aller geschichtlichen Phänomene" bzw. auf dem "Prinzip der universalen Korrelation"[142]. Im Hinblick auf die Bestimmung der Bedeutung eines Phänomens stoßen wir aber gemäß der Hermeneutik Pannenbergs auf eine zusätzliche Schwierigkeit: Sie hängt nicht bloß von der Feststellung des Vergangenen ab, sondern von einer Geschichtstotalität, die noch nicht vorhanden ist. Daher verlangt Pannenberg, "die historische Gewißheit" nicht mit der "Vertrauensgewißheit" oder "Glaubensgewißheit" zu verwechseln[143]. Aber auch im zweiten Fall geht es um einen Prozeß der Vergewisserung, die zudem formal auch eine kontextuelle Struktur erweist. So wird nicht nur die Frage nach der Bedeutung, sondern auch die nach der Gewißheit auf dieselbe Weise, nämlich kontextuell gelöst.

Pannenberg erblickt die Offenbarung Gottes doch in der Geschichte. Nach ihm

darf man aber nicht erwarten, "daß historische Forschung an Hand eines kleinen Ausschnittes von vergangenem Geschehen Aussagen über Gottes Offenbarung in der Geschichte verantworten könnte"[144]; die "theologische Dimension" eines Phänomens verlangt seine Systematisierung, d.h. seine Einordnung in einen umfassenden geschichtlichen Rahmen, dessen Richtigkeit, da er nur von einem theoretischen Vorgriff dargeboten werden kann, durch die Geschichte des Phänomens selbst, wie erörtert, bestätigt werden soll. Daher distanziert sich Pannenberg von der untheologischen, d.h. der Wahrnehmung der Kategorie des Absoluten nicht gewachsenen Behandlung der Geschichte durch den Historismus, welcher die Phänomene als isolierte betrachtet. Der Prozeß der Bestimmung der Bedeutung ist gleichzeitig ein Prozeß der Vergewisserung und so ein Fortschreiten zum Absoluten, zum Göttlichen. Wenn die Phänomene abstrahiert oder isoliert werden, dann erscheinen sie als völlig zufällig. Nach Pannenberg entsteht die Zufälligkeit der Geschichtswahrheiten "erst dadurch, daß man das Gewesene aus seinen Verweisungszusammenhängen abstrahiert und als Einzelnes isoliert"[145]. Das gilt freilich auch für den Menschen. Die Bedeutsamkeit des Individuums ist durch den "Weltzusammenhang, in welchem das einzelne Subjekt seinen Ort findet", zu bestimmen; und kontextuelle Bestimmung der Bedeutung und Befreiung von der Zufälligkeit fallen zusammen: "in der Erhebung über unsere Vereinzelung zum Allgemeinen der Sache, der wir uns widmen, der Gesellschaft, der wir angehören und der Wirklichkeit im Ganzen erheben wir uns über die Zufälligkeit und Belanglosigkeit unseres bloßen Daseins"[146]. Durch kontextuelle oder systematische Sinngebung will Pannenberg also den historischen Relativismus überwinden.

Auch jede Sinngebung stellt, abstrakt oder isoliert genommen, nur eine "vorläufige Wahrheit" dar, ist nicht absolut, bleibt fraglich[147], denn sie ist relativ, endlich, an den jeweiligen geschichtlichen Standort gebunden[148], so daß "nur Zwischenergebnisse", die jeweilige "Problemsituation", der jeweils erreichte "Problemstand" abgegeben werden können (s.o.: S. 103 ff.). Die historische Relativität der jeweiligen vorläufigen Sinngebungen wird aber durch weitere Systematisierung fortschreitend aufgehoben, denn solche Sinngebungen haben wegen ihrer antizipatorischen Beschaffenheit "die historische Realtivität als ihr eigenes Moment in sich" und treiben "durch das Streben nach Vergewisserung und Realisierung" angesichts der von ihnen intendierten Sinntotalität den Prozeß des Verstehens über sich selbst hinaus in der Perspektive des Absoluten (s.o.: S. 106 f.). Diese fortschreitende Aufhebung

der Relativität und der Zufälligkeit geschieht jedoch, wie erörtert, ohne Beeinträchtigung der Zufälligkeit der Erscheinung der Einzelphänomene, denn die die Phänomene systematisierende Sinngebung ist auf den Lauf der Geschichte selbst bezogen und angewiesen, so daß sie als bestätigte nur nachträglich durch Rückbindung erfolt. Die Sinngebung befreit die Einzelphänomene erst dann endgültig und vollkommen von ihrer Relativität, wenn das Endgeschehen eintrifft, denn erst dann kann sie nie mehr verändert und problematisiert werden. Es ist das Endgeschehen, welches erst die Verborgenheit des die Sinntotalität konstituierenden Göttlichen wie auch und damit zusammenhängend diejenige der "Herrschaft Christi" und "des eigentlichen Wesens der gegenwärtigen Wirklichkeit" aufheben wird[149]. Reflexion und Begriff vermögen, wie bereits zitiert wurde, das "Gewahrsein des Ganzen im Selbstbewußtsein nicht abschließend einzuholen, solange der Prozeß der Erfahrung und der Reflexion weitergeht"[150]. So kann die Erkenntnistheorie Pannenbergs als eschatologische bezeichnet werden. Sinntotalität, volle Versöhnung, kann also nur im Absoluten geschehen, sie impliziert Endgültigkeit, "Beständigkeit", "Unerschütterlichkeit". "In der umfassenden Sinntotalität also fallen Sinn und Wahrheit zusammen"[151].

o) Die Sinntotalität als Bezeichnung des Göttlichen

Die "Verbindung" und sogar die "Konvergenz" der Sinnfrage mit der "Religionsthematik" ist von sich aus gegeben, denn "bei der Religion geht es um die Sinntotalität des Lebens". Für die Erhärtung dieser These beruft sich Pannenberg auf die moderne Religionssoziologie und Religionsphilosophie[152]. Die begriffliche Identität der Sinntotalität mit dem Göttlichen zeigt sich konkret daran, daß die Sinntotalität sich in ihrer doppelten Bewegung als das alles überhaupt Bestimmende erweist. Sie ist, weil unbedingt intendiert und daher unbedingt gesetzt, von Anfang an immer und überall als Macht vorhanden. Als das Ende der Wirklichkeit ist sie also auch deren Ursprung[153]. Die konkreten Verwirklichungen der Sinntotalität sind zwar zuerst nur vorläufig und teilhaft und daher auch vielfältig, bestimmen aber zurückwirkend die konkrete Bedeutung der ihnen vorangehenden Phänomene, deren Begriff, wenn freilich auch nur vorläufig und teilhaft. Die Sinntotalität, das Göttliche, bringt also alles überhaupt zur Einheit, zur Identität, zum wahren Sein. "Zwar wird dabei Identität nur als Einheit des Verschiedenen, Nichtidentischen gedacht, aber das Nichtidentische selbst kommt erst im Licht übergreifender, wenn auch nicht immer schon thematisierter Einheit in den

Blick"[154].

Die Sinntotalität hebt auch die Widersprüche der vergangenen Geschichtsstufen in sich auf, indem sie sie zur Versöhnung und Erfüllung bringt (s.o.: S. 258 Anm. 136). "Bedeutungstotalität schließt also zwar das Seiende in seiner Gesamtheit zusammen, geht aber zugleich hinaus über das was bloß ist und vermag vielleicht gerade darum, die auseinanderstrebende Vielfalt des Seienden zu vereinen"[155]. Sie kann nicht einfach der vorhandenen Welt entgegengesetzt werden, denn sie "ist Verheißung nur so, daß sie die Leiden und die entbehrte Vollendung, aber auch die Momente glücklichen Gelingens im gegenwärtigen Dasein auf die sie in sich aufhebende Versöhnung und Erfüllung bezieht"[156]. Ob diese Verheißung in ihrer vollen und endgültigen Gestalt in Erfüllung gehe, das hängt von der bis dahin fraglich bleibenden Ankunft des Eschatons selbst ab. Darauf muß der Mensch mitwirkend warten. Zusammenfassend können wir sagen, daß die Sinntotalität mit dem Göttlichen eins ist, weil sie alles überhaupt, auch das Negative, bestimmt, integriert, in sich aufhebt.

Für Pannenberg ist Theologie nur als Christologie möglich. Daher taucht die Frage auf, in welchem Sinne die Person Jesu von Nazareth zum Gottesbegriff wesentlich gehört. Mit dieser Frage werde ich mich im nächsten Kapitel beschäftigen und damit die Darstellung der Auffassung Pannenbergs vom Göttlichen abschließen.

9. Kapitel
Theologie und Christologie: Das Göttliche als Trinität

a) Einzigkeit der Offenbarung Gottes

Im 5. Kapitel sahen wir, daß für Pannenberg "ein friedliches Nebeneinander" von Philosophie und Theologie auf Grund ihres gemeinsamen Anspruches auf unbeschränkte Allgemeinheit und Letztgültigkeit bzw. auf Göttlichkeit nicht möglich ist; es gebe nur eine Alternative: entweder "Übereinstimmung" oder "Streit"; daher läßt Pannenberg seine philosophischen Strukturen "von christlichen Voraussetzungen" abhängen (s.o.: S. 171-175). Folgerichtig widersetzt er sich der traditionellen Dogmatik, bei der die Gotteslehre "vorweg und unabhängig von der Christologie entwickelt" wird, und bestreitet, daß "Gotteserkenntnis auch ohne Christologie begründbar" sei; er vertritt in Übereinstimmung mit K. Barth die Meinung, daß "die eigentliche Wirklichkeit Gottes überhaupt erst durch Jesus zugänglich wird", daß es keine eigentliche "Erkenntnis Gottes außer Christus" und damit keine "'natürliche Theologie'" gebe[1]. Pannenberg beruft sich auf "Jesu Anspruch auf eschatologische Endgültigkeit und Ausschließlichkeit für seine Botschaft von Gott"[2] und auf den Anspruch der christlichen Überlieferung darauf, "daß erst der Gott der Bibel eine zuverlässige Basis (emet) für das Leben der Menschen überhaupt gewährt"[3].

Da Gott, der alles überhaupt allein Bestimmende, schon vom Begriff her nur eins ist, kann auch seine Offenbarung, sofern es hier um sein Wesen geht, nur eins sein. Zwar kann "von Erscheinungen Gottes in von ihm verschiedenen Medien oder von seiner indirekten Kundgabe in von ihm ausgehenden Wirkungen" und insofern "von verschiedenen Offenbarungen" die Rede sein[4]. Indem es sich aber dabei um Beschränktes und Unabgeschlossenes handelt, kann dort eigentlich nicht von Offenbarung Gottes die Rede sein. Offenbarung als volle "Selbstoffenbarung" oder "Wesenserschließung" Gottes impliziert Totalität und kann daher nur einzig sein. Wie Pannenberg feststellt, hat dieser Gedanke im Deutschen Idealismus seinen Ursprung[5] und ist in unserer Zeit besonders von K. Barth hervorgehoben worden: "Die Gegner der Auffassung Barths, daß die Christusoffenbarung die einzige Offenbarung überhaupt ist, haben anscheinend nie recht berücksichtigt, daß die Einzigkeit der Offenbarung in ihrem strengen Begriff als Selbstoffenbarung bereits beschlossen ist: Wenn Gott gerade in der besonderen Bestimmtheit des Christusgeschehens ganz offenbar ist, dann kann er nicht in davon verschiedenen Ereignissen, Situationen,

Personen 'auch' offenbar sein"[6]. So verschieden der theologische Ansatz Barths und der Pannenbergs auch voneinander sind, stimmen beide doch in diesem Punkt überein: Die Offenbarung ist "ex definitione einmalig"[7].

b) Die Einheit Jesu bzw. des offenbarenden Christusgeschehens mit Gott

Laut der anthropologischen Darlegungen des 4. Kapitels befindet sich jeder Mensch als solcher bei seiner unaufhebbaren Suche nach seiner eigenen Selbstverwirklichung auf Gott bezogen. Die Religion des Menschen - unbeachtet ihrer inhaltlichen Vielfalt - ist eben "Ausdruck der unveräußerlichen Verwiesenheit des Menschen auf seinen Schöpfer"[8]. Insofern ist Jesus bereits als Mensch auf Gott bezogen, auf ihn angewiesen: "Wie bei jedem anderen Menschen müssen wir auch bei Jesus ein Ich auf der Suche nach sich selbst, nach seiner Identität, voraussetzen. Diese seine Identität kommt Jesus zu aus seiner Beziehung zu Gott, wie es wiederum auch von uns anderen gilt"[9]. "Daß dieser Mensch nicht ohne seinen Gott zugänglich ist, das gilt ... nicht exklusiv nur von Jesus, sondern für die Menschheit überhaupt"[10]. Auf Grund der "Besonderheit des Selbstseins Jesu" gilt bei ihm aber auch das Umgekehrte: "Der Gott Jesu ist nur durch den Menschen Jesus zugänglich"[11].

Es ist in der modernen Theologie der Versuch gemacht worden, den Gottesgedanken preiszugeben und eine sozusagen atheistische Christologie darzubieten. Ein solcher Versuch ist für Pannenberg prinzipiell unannehmbar, "unsachgemäß". Bereits ein "gott-loses" Verständnis vom Menschen im allgemeinen ist ein Ungedanke[12]. Zumal gilt das für den Menschen Jesus, dessen Personalität sich gerade durch die "Klarheit" seines Bewußtseins seiner Beziehung zu Gott auszeichnet[13]: "Jesus von Nazareth ist ohne seine Botschaft vom Vater und seinem kommenden Reich nicht denkbar. Weil er dazu aufrief, alles auf die Zukunft Gottes zu setzen, und selbst sein Leben für diese Botschaft einsetzte, darum ist Jesus nichts ohne den Gott, dessen Reich er verkündete. Eine 'Obersetzung' seiner Botschaft ohne diesen Gott ist dann in Wahrheit ihre Ersetzung durch etwas ganz anderes. Der Mensch Jesus von Nazareth ist nicht ohne seinen Gott zugänglich"[14]. Dies bedeutet, daß bereits eine rein historische Betrachtung der Person Jesu die im göttlichen Anspruch Jesu implizierte umfassende Perspektive verlangt, was freilich keine Vorentscheidung über die Richtigkeit oder Nicht-Richtigkeit dieses Anspruchs darstellt. Insofern ist eine "Christologie von unten", die abstrahierend sich einseitig "auf den Menschen Jesus" konzentriert, unsachgemäß[15]. Der Konzentration auf

die irdische Gestalt Jesu steht die Gefahr der Reduktion der Christologie auf einen allgemeinen Gedanken, auf eine Idee oder ein Ideal sehr nah, nämlich auf die Darstellung des irdischen Jesus als Vor- oder Urbild meschlichen Verhaltens überhaupt. Es ist nicht zufällig, daß die Existenzialtheologie immer wieder und vielleicht mit keinem großen Erfolg versucht hat, die Notwendigkeit der Verankerung des christlichen Glaubens in der konkreten Person Jesu und nicht nur in einer von ihm ausgehenden und verkörperten Idee zu begründen (s.o.: S. 51 f., 60-63 und 79 f.). Nach Pannenberg darf der christliche Glaube nicht bloß auf ein Daseinsverständnis zurückgeführt werden: Da "die Berufung auf Jesus von Nazareth, sogar das Bekenntnis zu ihm, den Grundzug aller christlichen Überlieferung bildet, so kann deren Inhalt wohl nicht nur in einem bestimmten Daseinsverständnis bestehen, das den neutestamentlichen Schriften gemeinsam eigen, aber von der Historizität Jesu selbst unabhängig wäre"[16]. Ähnlich darf das Christentum nicht bloß auf die Lehre Jesu beschränkt werden, denn diese ist von seiner Person und seinem Schicksal nicht zu trennen. Die Besonderheit der hermeneutischen Aufgabe angesichts des Phänomens Jesus besteht eben darin, "daß es in der christlichen Überlieferung nicht nur um Applikation der Lehre Jesu, sondern vor allem um die seiner Geschichte und seiner Person geht, und das hängt wieder damit zusammen, daß und wie die Person Jesu mit der Besonderheit seiner Botschaft zwar indirekt, aber unlösbar verbunden war"[17]. In der Christologie geht es also doch um den historischen Jesus, der aber "als in seiner Existenz durch den Gott, den er verkündete, bestimmt gedacht werden muß"[18]. Die modernen Christologien "von unten" bleiben meistens "an den Endlichkeiten des bloß Historischen" verhaftet; der nachträgliche Rückgriff auf den Gottesgedanken bildet auch keine zufriedenstellende Lösung, weil dabei "der Gottesgedanke äußerlich bleibt als Interpretament, das sie zur Deutung der Person und Geschichte Jesu heranzieht"[19].

Im Gegensatz zur untheologischen Konzentration auf die irdische Gestalt Jesu besteht auch die umgekehrte Gefahr einer einseitig getriebenen Christologie "von oben", in die, wie ziemlich am Anfang dieses Kapitels angedeutet wurde, die traditionelle Theologie geraten ist. Hier wird eine Gottes- und Trinitätslehre unabhängig vom Christusgeschehen vorausgesetzt; sie setzt bei Gott selbst ein. Dies bildet den Ansatzpunkt der traditionellen Inkarnationstheologie, die die Trinitätslehre voraussetzt und direkt, d.h. geschichtlich unvermittelt mit der Inkarnation Gottes in Jesus beginnt. Hier wird übersehen, "daß der Gott Jesu nur durch diesen historischen Menschen

zugänglich ist. Das wird allzu leicht vergessen beim klassischen Verfahren der Inkarnationschristologie, die Gott - und zwar den trinitarischen Gott - schon voraussetzt, wenn mit der Frage nach dem Motiv der Inkarnation der erste Schritt zur Christologie getan wird. Daß Gott sich erst in Jesus von Nazareth, in diesem historischen Menschen, offenbart hat, kommt also gerade bei dem Verfahren einer 'Christologie von oben' nur ungenügend zur Geltung"[20]. Denn "dieses Verfahren muß von der Fiktion ausgehen, als ob Gott schon außer Jesus Christus und ohne diesen geschichtlichen Menschen im Vollsinne Gott wäre, als ob es für sein Gottsein sekundär wäre, daß er sich zur Inkarnation in diesem Menschen entschließt: Eben dieser seiner Inkarnation voraus als seiend gedachte Gott wird ja als sich zur Inkarnation entschließend gedacht; wie kann Gott dann aber noch als in dem Menschen Jesus sich offenbarend gedacht werden, so daß dieses eigentümliche Menschsein die Gottheit Gottes nicht verhüllt, sondern gerade erst zur Erscheinung bringt? Wie kann Gott so als eins mit der Person Jesu gedacht werden, wenn er sein Gottsein schon unabhängig von dem Geschehen seiner Offenbarung so hat, daß dieses Geschehen für Gottes Gottheit nichts mehr bedeutet? Wie kann ein solches seinem Wesen äußerliches Geschehen Gott offenbaren?"[21]. Zu diesem Bedenken kommt hinzu, daß eine solche Auffassung der vor allem im 4., 5. und 6. Kapitel vorgetragenen Kritik an der anthropomorphen, ungeschichtlichen Gottesvorstellung ausgesetzt bleibt[22].

Die zu einseitigen und daher der Offenbarung Gottes ungenügenden Positionen führende Trennung zwischen dem Oben und dem Unten, zwischen Gott und dem offenbarenden Geschehen, soll also überwunden werden, beides muß in ihrer Zusammengehörigkeit gedacht werden[23]. Jesus und sein Gott müssen also als voneinander unzertrennlich zum Vorschein kommen. "Offenbarung im strengen Sinne ist nur denkbar, wenn das besondere Medium, durch das Gott manifest wird, die besondere Tat, durch die er sich erweist, von seinem eigenen Wesen nicht zu scheiden ist... Die Einheit Jesu mit Gott ist Offenbarungseinheit, die als solche Wesenseinheit impliziert"[24]. "Der Begriff der Selbstoffenbarung Gottes enthält schon den Gedanken, daß der Offenbarer und das Offenbarte identisch sind... Von einer Selbstoffenbarung Gottes im Christusgeschehen zu reden, heißt also, daß das Christusgeschehen, daß Jesus zum Wesen Gottes selbst gehört... Selbstoffenbarung im strengen Sinne liegt nur da vor, wo das Medium, durch welches Gott sich kundgibt, nichts ihm Fremdes ist... Wenn Gott durch Jesus Christus offenbart ist, dann wird erst durch das Christusgeschehen definiert, wer oder was Gott ist. Dann gehört Jesus Christus schon

zur Definition Gottes und also zu seiner Gottheit, zu seinem Wesen. Das Wesen Gottes ist dann ohne Jesus Christus gar nicht zugänglich"[25]. Demgemäß widersetzt Pannenberg sich jeder nach Doketismus oder nach Modalismus klingenden Behauptung von "bloßer Erscheinungsgegenwart Gottes in Jesus Christus"[26] und vertritt eine "Offenbarungsgegenwart", die "Wesenseinheit", "Wesensidentität", "Wesensgegenwart" besagt[27]. Indem der Grund einer solchen Einheit in der Funktion Jesu als Offenbarungsmittel besteht, spricht er auch von "der funktionalen Einheit Jesu mit Gott"[28]. Es kann als erstaunlich erscheinen, daß ein konkretes Geschehen zur Definition Gottes, zum Gottesgedanken gehört. Denken wir an Pannenbergs Grundprinzip des Zusammenfalls von Wesen und Erscheinen oder Geschehen. Natürlich entspricht nur die Geschichte als ganze, die Universalgeschichte, dem Gottesbegriff, nur sie bildet das adäquate Korrelat zu der alles bestimmenden Wirklichkeit. Daher besteht die eigentliche Schwierigkeit der Christologie in der Frage, wie "ein besonderes Geschehen in ihr - das Geschick Jesu - absolute Bedeutung als Offenbarung Gottes haben" kann, denn es "scheint in der Grenzenlosigkeit der Universalgeschichte und ihres unablässigen Fortgangs kein einzelnes Geschehen von absoluter Bedeutung möglich zu sein, wie es der christliche Glaube im Geschick Jesu Christi findet"[29].

c) Wer ist der Gott Jesu von Nazareth?

Bevor wir uns mit der zuletzt gestellten Frage beschäftigen, versuchen wir eine andere Frage zu klären, nämlich welcher der Gott Jesu sei, denn, wie angedeutet, geht es in der Christologie um die Wesenseinheit Jesu mit seinem Gott. Im Gegensatz zu Bultmanns Forderung, sich auf das in den neutestamentlichen Texten enthaltene Kerygma zu konzentrieren, verlangt Pannenberg den "Rückgang hinter diese Texte", und zwar unter Berufung auf die "Intention" der Texte selbst[30]. Zudem befindet sich Jesus im Rahmen einer konkreten Geschichte, nämlich in dem der Geschichte Israels. Ohne die Geschichte Israels und ohne dessen mit ihr eng verbundenen Gott zu berücksichtigen, ist Jesus selbst nicht verständlich. Der Gott Jesu, von dem her sein Leben und sein Schicksal zu verstehen sind, ist der Gott Israels. "Der Weg Jesu von Nazareth und der Offenbarungssinn seines Geschicks wird erst von der Geschichte und den Traditionen Israels her verständlich. Der Vater Jesu Christi war der Gott des Alten Testaments, der Gott der Propheten und des Gesetzes, das Jesus auslegte. Gerade auch die unvergleichliche Vollmacht der Gesetzesauslegung Jesu, sowie seines ganzen Verhaltens, ist nur zu verstehen auf dem

Hintergrund israelitischen Geistes"[31]. Die "Scheidung einer apriorischen Grundbefindlichkeit von den aposteriorischen konkreten Lebensumständen" ist also in bezug auf Jesus nicht vollziehbar[32]. Angesichts der Frage, "welche Bestandteile der religiösen Tradition Israels für die Klärung jener Grundbefindlichkeit Jesu von Bedeutung gewesen sind", hebt Pannenberg nicht die christologischen Titel hervor, sondern "das Heils- und Gottesverständnis Israels, die Erwartung der kommenden Herrschaft" : "Alle Annahmen, daß Jesus irgendeinen der überlieferten messianischen Titel für sich in Anspruch genommen hätte, müssen ja als mindestens sehr problematisch, wenn nicht bereits als exegetisch und historisch unhaltbar beurteilt werden. Dagegen ist es sicher, daß Jesu Selbstbewußtsein entscheidend durch seine Botschaft von der Nähe Gottes und seines Reiches bestimmt gewesen ist... Freilich handelt es sich hier nicht um einen Bezug des Bewußtseins Jesu auf den Logos, sondern zu dem, den er den Vater nannte"[33]. Wie bereits erwähnt wurde, konzentrierte Jesus seine Verkündigung auf Gott, welcher mit seiner Herrschaft identisch ist (s.o.: S. 166). Die besondere Beschaffenheit des Gottes Israels, nämlich seinen geschichtlichen und eschatologischen Charakter haben wir bereits in den vorigen Kapiteln herausgehoben.

Die apokalyptischen Erwartungen bilden den unmittelbaren Horizont, in dem Jesus sich befand und von dem her Predigt und Schicksal Jesu erst verständlich sind, wenn gleichzeitig auch als Modifikation oder Umgestaltung dieses Horizontes: "Die Besonderheit des Vollmachtsbewußtseins Jesu, die ihn von der Apokalyptik unterscheidet, dürfte mit seiner Überzeugung von der unmittelbaren Nähe des Endes zusammenhängen - einer Überzeugung, die aber so wiederum nur auf dem Boden prophetisch-apokalyptischer Traditionen entstehen konnte"[34]. Die Apokalyptik hatte das eschatologische Ende einfach als Zukünftiges angekündigt. Bei Jesus hingegen wird es auf die Gegenwart und auf seine Person bezogen: "Daß die eschatologische Zukunft der Gottesherrschaft nicht ein fernes Jenseits bleibt, sondern zur gegenwartsbestimmenden Macht wird, ohne doch ihre Zukünftigkeit zu verlieren, das kennzeichnet Jesu Botschaft von der Nähe der Gottesherrschaft. Daher trat er selbst mit der Autorität der doch von ihm als zukünftig verkündeten Gottesherrschaft auf"[35]. Ein solches Autoritätsbewußtsein zeigt sich vor allem in seinem Vollmachtsanspruch, "daß am Verhältnis zu ihm das Bestehen oder Nichtbestehen im künftigen Gericht des Menschensohnes sich entscheide"[36]. "Der Anspruch Jesu ... implizierte eine Identität mit Gott selbst, insofern als er selbst aus eigener Vollmacht die Entscheidung darüber traf, welche Menschen er in die Ge-

meinschaft mit sich, in seine Tischgemeinschaft, aufnahm und welche er abwies. Indem Jesus über den traditionellen Maßstab der künftigen Heilsteilhabe, über das Gesetz, hinwegging, den Wortlaut des Gesetzes aus eigener Autorität interpretierte und Sünder in die eschatologische Mahlgemeinschaft mit sich aufnahm, machte er sich Gott gleich. Jesus wußte sich dazu beauftragt, im Namen Gottes selbst die letzte Entscheidung über die Menschen, denen er begegnete, zu vollziehen"[37].

d) Die Unzulänglichkeit des irdischen Auftretens Jesu: Jesu Angewiesenheit auf die Bestätigung durch Gott

Wie im 3. Kapitel besprochen wurde, läßt die moderne Theologie überwiegend die Christologie nur auf den Vollmachtsanspruch Jesu gründen (s.o.: S. 64 und 66 ff.). Pannenberg selbst stellt diesen Tatbestand fest: "Wo heute Christologie 'von unten', von der Erforschung des historischen Jesus her, getrieben wird, da wird überwiegend die Einheit Jesu mit Gott ... durch den Vollmachtsanspruch seiner Verkündigung und seines Wirkens begründet"[38]. Er ist aber der Meinung, daß ein Anspruch für sich allein nicht genügt, daß ähnlich, wie im Alten Testament das prophetische Wort von der bestätigenden Tat abhängig blieb, der Anspruch Jesu die Bestätigung durch göttliches Handeln brauchte: "Der Anspruch Jesu stimmt - bei allen Unterschieden - auch darin mit apokalyptisch-prophetischen Inspirationen überein, daß er künftiger Bewährung bedurfte. Er war ebensowenig wie prophetische Worte oder apokalyptische Visionen schon aus sich selbst gültig"[39]. "Vielmehr kommt alles an auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem Anspruch Jesu und seiner Bestätigung durch Gott"[40]. Zudem war eine göttliche Bestätigung auch deshalb nötig, weil der Anspruch Jesu, den er durch Worte und Verhalten äußerte, von sich aus, d.h. im damaligen historischen Kontext mit Recht zweideutig interpretiert werden konnte: "Der Vorwurf der Gotteslästerung ist gegenüber Jesus also nicht einfach eine böswillige Verleumdung ohne jeden Anhaltspunkt gewesen: Wenn sich der Vollmachtsanspruch Jesu nicht als begründet erwies..., dann konnte Jesus sehr leicht als ein Gotteslästerer erscheinen, als einer, der sich selbst Gott gleichsetzt... Gegenüber einem als letztes Kriterium des Heils verstandenen Gesetz mußte Jesus als Gotteslästerer erscheinen"[41]. Die Zweideutigkeit des Auftretens Jesu wurde durch den Tod am Kreuz auch nicht aufgehoben, sondern ganz im Gegenteil zugespitzt[42].

Zwar hat Jesus "durchaus auf seine Machttaten als Bewährung und Bestätigung

seines Vollmachtsanspruches verweisen können"; man wird aber "sagen müssen, daß die Taten Jesu seinen Anspruch nur bis zu einem gewissen Grade, nicht aber voll und ganz bewähren konnten. Die Taten Jesu konnten zwar den Anbruch der Heilszeit zeigen, sie konnten aber nicht eindeutig erweisen, ob Jesus in Person derjenige sei, an dem sich Heil oder Gericht endgültig entscheidet... Dieser Anspruch Jesu kennte sich als wahr erst dann erweisen, wenn die allgemeine Auferweckung der Toten erfolgt und das Gericht des Menschensohnes tatsächlich nach dem Maßstab des Verhältnisses der Menschen zu Jesus seine Urteile fällt. Dieses 'Zeichen' konnte Jesus von sich aus nicht geben"[43]. Bei dem Vollmachtsanspruch Jesu ging es um Allgemeinheit und Endgültigkeit, d.h. um Göttlichkeit. Eine adäquate Bestätigung sollte auch solche Eigenschaften erweisen, m.a.W. göttlich sein. So kommen wir zu der bereits gestellten Frage wieder, wie im Christentum Göttliches, Absolutes, Endgültiges erscheinen konnte. Zunächst ist noch die Bezogenheit und Angewiesenheit Jesu auf eine göttliche Bestätigung genauer zu bestimmen. Die Bemerkung, daß Jesus von sich aus ein solches Zeichen nicht geben konnte, weist auf die, besonders an seinem Gehorsamsweg sich zeigende Selbstunterscheidung Jesu von Gott hin, welche die Grundlage der trinitarischen Struktur der Offenbarung Gottes in Jesus bildet. Die Selbstunterscheidung von Gott schließt aber nicht die Selbstbezogenheit auf ihn aus. Wie gesagt, "müssen wir auch bei Jesus ein Ich auf der Suche nach sich selbst, nach seiner Identität, voraussetzen", denn "in Jesu irdischer Geschichte fallen Ich und Selbst nicht zusammen"[44]. Letzteres ist eine Schlußfolgerung einerseits aus der von Jesus verkündeten Zukünftigkeit Gottes bzw. seines Reiches, andererseits aus dem Grundsatz der theologischen Anthropologie, nach dem die Bestimmung des Menschen, sein Selbst, mit dem Göttlichen zusammenfällt. So blieb Jesus in seiner Selbstunterscheidung von Gott auf das Göttliche und so auf seine Bestätigung durch Gott bezogen. "Ist nicht das grundbefindliche Wissen des Menschen um sich selbst immer auf Zukunft gerichtet? Auf eine noch unbekannte künftige Erfüllung? Man darf bei der Beschreibung jenes Wissens das zeitliche Element nicht übersehen. Und so ist auch die ungegenständlich gottunmittelbare Grundbefindlichkeit Jesu, wie sie als Hintergrund seines geschichtlichen Auftretens vorauszusetzen ist, nicht nur durch bestimmte, objektivierend tradierte Gehalte geschichtlich vermittelt, sondern auch als auf eine noch ausstehende Zukunft gerichtet zu denken. Jesus wußte sich bezogen auf den Gott, dessen in seiner Botschaft schon anbrechende Zukunft der Inhalt dieser Botschaft war und dessen vollendete Zukunft mit dem Kommen des Menschensohnes über Recht oder Unrecht auch seines eigenen Auftretens zu entscheiden hatte. In solchem Bezug

auf die Zukunft Gottes war Jesus faktisch auf jene Bestätigung seiner Sendung durch Gott selbst aus"[45]. Jesus war also bereits als Mensch und in besonderer Weise wegen seines konkreten Auftretens einerseits bezogen auf Gott und andererseits - vor allem auf Grund seiner Selbstunterscheidung von ihm - angewiesen auf die Bestätigung durch ihn.

e) Die Selbstunterscheidung Jesu von Gott als Bedingung seiner Einheit mit ihm

Versuchen wir nun die Selbstunterscheidung Jesu von Gott bei Pannenberg etwas näher zu betrachten, denn sie stellt nach ihm die Bedingung seiner Einheit mit Gott dar. Pannenberg hält die vom Christentum oft vollzogene "Vergottung Jesu" für eine "Verendlichung des unendlichen Gottes"[46]. Eben und "nur darum ist Jesus der Offenbarer des unendlichen Gottes, weil er von seiner eigenen Person wegwies auf die kommende Gottesherrschaft. Er band den unendlichen Gott nicht an seine endliche Person, sondern brachte diese zum Opfer im Gehorsam gegen seine Sendung"[47], so daß "Jesus mit seiner Botschaft von sich selbst wegwies auf den Gott, den er verkündete"[48]. Diese "Geste Jesu - und die ihr entsprechende Aufopferung seines individuellen Daseins für seine Sendung -" ist, wie angedeutet, als "eine entscheidende Bedingung für das Offenbarwerden des unendlichen Gottes durch ihn" zu betrachten[49]. So ist der Weg Jesu ein "Gehorsamsweg", ein "Weg der Selbsterniedrigung", ein "Weg, der Jesus in der Konsequenz seiner Botschaft von der in seinem Auftreten anbrechenden Zukunft der Gottesherrschaft an das Kreuz geführt hat"[50]. Der Tod Jesu darf nicht als Tod Gottes angesehen werden, denn dies kommt einem "Monophysitismus" gleich, der die Unterscheidung der göttlichen Personen verkennt[51]. Trotz und sogar wegen des Aufgehobenseins der Person Jesu und damit seines ganzen Lebens in Gott kann sein Tod ähnlich wie die Inkarnation Gottes als solche auch "nicht als Kenose oder Selbstentäußerung Gottes von einer zuvor innegehabten und unumschränkten Gewalt" gedacht werden, sondern als Ausdruck der Art der Herrschaft Gottes, nämlich der scheinbar ohnmächtigen Liebe[52]. Zudem ist das Kreuz Jesu die höchste Äußerung seiner Hingabe an den Vater: "Nicht schon in der Hingabe an die klar und mit ganzem Herzen ergriffene und gelebte Sendung, sondern erst in der Hingabe an den Willen Gottes in der Dunkelheit des Kreuzesgeschicks, das zunächst das Scheitern der Sendung Jesu bedeuten mußte, gewann die Hingabe Jesu an Gott den Charakter der Selbstpreisgabe ... Im Scheitern seiner Sendung wurde das Vertrauen Jesu auf den Gott, dessen Nähe zu verkünden die Sendung Jesu ausmachte, zur Selbstpreisgabe"[53].

Aus dem Charakter des irdischen Auftretens Jesu als Selbsthingabe an Gott--Vater, an dessen zukünftige Herrschaft, folgt, daß eigentliche Nachfolge Jesu nicht in der buchstäblichen Nachahmung des irdischen Verhaltens Jesu besteht, welches als geschichtlich bedingt zu betrachten ist. "Wenn man die Unterschiede der Situation wegläßt und dann die Weisungen oder auch das Vorbild Jesu noch so buchstäblich befolgt, hat man gewiß etwas ganz anderes getan, als was Jesus im Sinne gehabt hat"[54]. Die Besonderheit Jesu ist "nicht Gesetz für alle Zeit in jeder Situation", sondern Gerichtetheit auf das Kommen des Reiches Gottes und so "Offenheit auf die Zukunft hin"; daher muß man sich "die eschatologische Bedingtheit der von Jesus verkündeten Sittlichkeit selbst" vor Augen halten[55]. Nur die Gerichtetheit auf die Zukunft Gottes kann gemäß der Intention Jesu selbst als allgemeingültig angesehen werden, denn nach ihm fällt bei einer solchen Einstellung schon jetzt "die letzte Entscheidung gegenüber dem kommenden Gott"[56]. So besteht das endgültige Maß für das Christentum in dem kritischen "Moment der geschichtlichen Verwandlung im Lichte noch offener eschatologischer Zukunft[57]. Ähnlich besteht die durch das Auftreten Jesu in Kraft tretende "eschatologische Qualität der Gegenwart nur in ihrem Bestimmtsein durch die Zukunft Gottes und daher in der Bewegung immer erneuter Verwandlung"[58].

Die Einheit Jesu mit Gott wurde, wie angedeutet, eben durch den erst Jesus für eine solche Einheit öffnenden negativen Weg seiner Selbsthingabe an ihn vermittelt: "Denn die Homousie Jesu mit Gott ist gerade dadurch begründet, daß Jesus die Menschen ganz von sich selbst weg auf die kommende Herrschaft des Vaters verwies. Mit eben dieser Botschaft wurde seine eigene Person den Menschen, denen er begegnete, zur Entscheidung gegenüber der Herrschaft Gottes selbst. Die Einheit Jesu mit Gott ist negativ vermittelt, sie ist vollzogen in der Vorbehaltlosigkeit der Selbsthingabe Jesu an den Vater. Eben darin erwies er sich als der Sohn des Vaters. Die Differenz des gegenwärtig Vorhandenen zur Zukunft Gottes und seiner Herrschaft tritt also auch in Jesu eigenem Verhältnis zum Vater auf. Nur indem er diese Differenz anerkennt, indem er ganz und gar der kommenden Herrschaft Gottes dient und nicht sich selbst, ist er eins mit Gott"[59]. "Das Versenktsein in das Du bedeutet aber zugleich auch Teilnahme an dessen Wesen. So ist die Gottheit Jesu als Sohn vermittelt, begründet durch seine Hingabe an den Vater. Im Vollzug dieser Hingabe ist Jesus der Sohn. So zeigt er sich identisch mit dem im Verständnis Gottes als des Vaters schon implizierten Korrelat des Sohnes, dessen Kennzeichen es ist, nicht aus sich selbst zu sein, sondern ganz vom Vater her"[60]. Die "Wesensgemeinschaft" Jesu mit dem Vater gründet also auf der "Persongemeinschaft" mit ihm, da, wie besonders im 7. Kapitel erörtert wurde, "es das

Wesen der Person selbst ist, in Hingabe zu existieren"[61]. Die Selbsthingabe Jesu an Gott bedeutet also nicht seine Selbstzerstörung, sondern ganz im Gegenteil begründet sie erst seine Selbsterfüllung, die Gewinnung seines Selbst, seiner Personalität. "Person zu sein, kommt dem Ich erst zu von einem das Ich übersteigenden Lebensinhalt, der sein wahres Selbstsein allererst begründet. So ist Jesus Person erst aus seiner göttlichen Sendung durch den Vater zur Verkündigung und Darstellung der Nähe der Gottesherrschaft. Aus seiner Hingabe an den Vater und an seine Sendung hat Jesus seine Personalität als der Sohn. Person bin ich erst dadurch, daß mein eigentliches Selbst in meinem Ich in Erscheinung tritt als die Bestimmung dieses Ich. Dieser auch für die Anthropologie gültige Sachverhalt wird an den trinitarischen Personen ursprünglich und exemplarisch deutlich"[62]. "Daß ihm dieses sein Personsein von Gott her zukommt, teilt Jesus mit allen Menschen; daß es das Personsein des ewigen Sohnes ist, darin liegt das einmalige Geheimnis seiner Individualität in ihrer besonderen Bestimmung"; "die Besonderheit seines menschlichen Personseins ist, daß er aus seiner Besonderen Beziehung zum Vater der ewige Sohn ist"[63].

f) Das Osterereignis als Bestätigung sowohl der Gottheit des Sohnes als auch der des Vaters

Die besondere Relation des irdischen Jesus zum Vater bedeutet, sofern sie auf dem Anspruch Jesu allein beruht, noch keine Sicherheit für ihre Authentizität, denn dabei geht es um die Relation zu einem anderen, zu einem Gegenüber, zum Vater. Die vorangehenden Erklärungen über die Selbstunterscheidung Jesu von Gott bekräftigen also die Einsicht in die Notwendigkeit der Bestätigung des Anspruchs Jesu durch Gott. Wie früher erörtert wurde, war außerdem das irdische Auftreten Jesu gerade wegen seines besonderen Vollmachtsanspruchs durch Zweideutigkeit belastet. Die Bestätigung durch den Vater selbst war also unentbehrlich. "Der Vater wird nicht verdrängt durch den Sohn"[64]. Das Osterereignis wurde nicht nur als Bestätigung des Anspruchs Jesu erfahren, sondern als Anbruch des von Jesus als unmittelbar bevorstehend angekündigten eschatologischen Endes selbst: "Die Auferweckung Jesu ist nicht nur göttliche Beglaubigung des vor Ostern erhobenen, jede menschliche Autorität unter sich lassenden Vollmachtsanspruches Jesu. Sie bedeutet auch, daß das Ende im Geschick Jesu schon angebrochen und also Gott in ihm offenbar ist"[65]. So wird das Osterereignis als Erscheinung des Endgültigen, des Absoluten, Gottes im Geschick Jesu interpretiert. Eine solche Ausdeutung

des Ostergeschehens wurde durch den apokalyptischen Denkhorizont, in dem sich die Urgemeinde ähnlich wie Jesus selbst befand, ermöglicht und sogar geboten: "Erst in bezug auf das Geschichtsverständnis der Apokalyptik und ihre Erwartung einer endzeitlichen Totenauferstehung hat die Auferweckung Jesu die Bedeutung, Vorausereignis des Endes zu sein. Ja, schon daß die Jünger Jesu jenes ihnen nach Ostern begegnende Widerfahrnis eines von allem irdischen Leben verschiedenen, jenseits des Todes Lebendigen, in dem sie den ihnen vertrauten Jesus wiedererkannten, überhaupt als 'Auferstehung' bezeichnen konnten, schon das war nur im Horizont der apokalyptischen Erwartung möglich"[66]. "Die Auferweckung Jesu ist ... für die Menschen, die - wie auch Jesus selbst - in der apokalyptischen Enderwartung lebten, unfehlbar der Anbruch des Endes"[67]. Im Osterereignis fanden die apokalyptischen Erwartungen, die nur eine allgemeine Auferstehung kannten, jedoch eine sogar für Jesus[68] unerwartete Erfüllung: "Von der apokalyptischen Erwartung her wurde die Auferstehung Jesu zunächst als Anbruch des Endes selbst verstanden, das alsbald mit der Auferweckung der übrigen Menschen und dem Gericht seinen Fortgang nehmen mußte. Erst durch den wachsenden Zeitabstand wurde die Tiefe der vom Geschick Jesu her nötigen Umformung der apokalyptischen Vorstellungen bewußt, und man lernte die eschatologische Auferweckung eines Einzelnen für sich allein zu begreifen. In dem uns vorliegenden Zustand der synoptischen Auferstehungstraditionen scheint diese Umformung schon abgeschlossen zu sein. Bei Paulus hingegen sind Auferstehung Jesu und Auferstehung der Christen durchgängig miteinander verbunden"[69].

Durch die Auferstehung ist also in Jesus das eschatologische Ende Ereignis geworden. Im Lichte des in den vorigen Kapiteln Gesagten kann man die systematische Tragweite dieses Gedankens begreifen. Faktisch bildet er den Grundstein der ganzen Christologie Pannenbergs. Die Auferstehung Jesu nennt er das "Schlüsselthema der Christologie"[70]. "Nur wegen der Auferweckung Jesu, nämlich weil dieses Geschehen der Anbruch des allen Menschen bevorstehenden Endes ist, kann von Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus gesprochen werden"[71]. Nach Pannenberg entstanden alle christologischen Vorstellungen im Urchristentum aus dem Osterereignis: "Die urchristlichen Ansätze zu christologischem Denken sind 'von unten' her entstanden, obwohl die Vorstellungsweise sowohl der Menschensohnchristologie, als auch der an hellenistischen Epiphaniegedanken orientierten Konzeptionen 'von oben nach unten' verläuft. Die Erforschung des Werdens der urchristlichen christologischen Überlieferungen zeigt, daß den Aussagen, die den Weg Jesu 'von oben her' darstellen, ein

ihrem vorstellungsmäßigen Sinn entgegenlaufender Motivierungszusammenhang 'von unten her' zugrunde liegt"[72]. Dieses Unten ist für Pannenberg die Erfahrung des auferstandenen Jesus "Für das Urchristentum ist die Auferstehung Jesu das Fundament des Heils und mit hoher Wahrscheinlichkeit der Ausgangspunkt der christologischen Bekenntnisaussagen gewesen"[73]. Die Bedeutungskonzentration in der Auferstehung wird von Pannenberg mit Hilfe der Gedankengänge seiner Hermeneutik verständlich gemacht, wenn er auch gleichzeitig versucht, seine Denkstrukturen als exegetisch bestätigt und als mit biblischer oder christlicher Ursprünglichkeit ausgestattet darzustellen. Weil durch seine Auferstehung das eschatologische Ende in Jesus Wirklichkeit geworden ist, darum erscheint er als von Gott selbst bestätigt, als Offenbarer Gottes, als das Wesen jeder Wirklichkeit, als die Bestimmung jedes Menschen: "Im Horizont des urchristlichen Denkens bedeutete die Auferstehung Jesu, daß das Ende der Geschichte an ihm schon Ereignis geworden ist, so daß sein vorösterlicher Anspruch, am Verhältnis zu ihm und seiner Botschaft entscheide sich das endgültige Geschick eines jeden Menschen, nun - in allerdings unvorhergesehener Form - bestätigt worden ist. Weil aber das Ende der Geschichte, das durch die kommende Gottesherrschaft heraufgeführt werden wird, im Auftreten und Geschick Jesu schon gegenwärtige Wirklichkeit gewesen ist und also von ihm her die Ganzheit, das Wesen alles Geschehens und jedes menschlichen Lebens entschieden ist, darum konnte die christliche Überlieferung von der endgültigen Offenbarung Gottes in Jesus sprechen"[74]. Der vorösterliche Anspruch Jesu wurde also eben dadurch göttlich bestätigt, daß er selbst zur Bestimmung aller Menschen und so zum Kriterium, an dem die Menschheit überhaupt zu richten ist, wurde: "Durch das Ostergeschehen erkannten die Anhänger Jesu und alle, die die Kunde von diesem Geschehen annahmen, daß Jesus selbst mit dem eschatologischen Richter, dem Menschensohn, identisch ist. Er wurde nun als Träger des Amtes, dessen Funktion er schon auf Erden ausgeübt hatte, erkannt"[75]. "Von diesem Anbruch des Endes im Auftreten und Geschick Jesu her ist seine Bedeutung als endgültige Offenbarung Gottes an die Menschen begründet. Von daher ergibt sich, daß die Stellung zu Jesus über die Bestimmung jedes einzelnen Menschen entscheidet"[76].

Die Auferstehung Jesu ist grundlegend nicht nur für Jesus, den Sohn, sondern auch für den Vater, denn auf Grund der Wesenseinheit Jesu mit Gott, die sich gerade in der Erscheinung des Endes in ihm bei der Auferstehung zeigte, bedeutete dieses Geschehen auch die Offenbarung Gottes, des Vaters. Damit ist also gleichzeitig die Entscheidung über die Gottheit des Vaters selbst gefal-

len, denn,wie gesehen, sind in Gott Offenbarwerden und Sein nicht zu trennen. Im "Geschick Jesu ist das Ende aller Geschichte im voraus, als Vorwegnahme ereignet. Nur darauf hin kann gesagt werden, daß der Gott Israels sich im Geschick Jesu ... als der eine wahre Gott erwiesen hat"[77]. "Wenn Jesus wegen der eschatologischen Bedeutung seines Auftretens und seiner Auferweckung von den Toten die endgültige Offenbarung Gottes ist, dann können wir Gott nicht sachgemäßer denken als so, wie er durch Jesus nahegebracht ist. Und das bedeutet, daß Jesus zum Gedanken Gottes selbst gehört, und so selbst mit Gott eins ist"[78]. "Die Auferstehung Jesu ist darum ebenso konstitutiv für die Gottheit des Vaters wie für die Gottessohnschaft Jesu. Ohne Jesu Auferwekkung wäre der von Jesus verkündigte Vater nicht Gott"[79].

g) Die trinitarische Vermittlung der Gottheit, Personalität und Einheit Gottes

Nach dem Dargelegten erscheinen der Sohn und der Vater im Christusgeschehen als aufeinander bezogen und aufeinander angewiesen. In diesem Geschehen offenbart Gott sich eigentlich als Trinität, bei der jede der Personen ihre eigene Personalität und ihre Gottheit nur als vermittelt durch ihre Selbstunterscheidung von den anderen und ihre gleichzeitige volle Bezogenheit und Angewiesenheit auf sie hat: Der Sohn bekommt Personalität und Gottheit durch seine Selbsthingabe an den Vater und seine Bestätigung durch ihn, dessen Geist den Sohn völlig bewegte und ihn zum Schluß auferweckte; der Vater erscheint als Wirklichkeit bzw. wird zur Wirklichkeit erst durch die Wirkung des Sohnes und des Geistes; und schließlich ist der Geist nicht ein menschlicher Geist, ein selbständiges menschliches Bewußtsein - auch nicht im Falle des Menschen Jesus -, sondern der Geist, der Vater und Sohn verbindet und den Jesus als der Sohn gehorsam befolgt. Anschließend an das im vorigen Abschnitt zuletzt angeführte Zitat schreibt Pannenberg: "Das bedeutet, daß es in der Geschichte des Sohnes um die Gottheit des Vaters selber geht. Für den Vater ist seine Gottheit vermittelt durch den Sohn, der in der Geschichte Jesu offenbar wird, so wie umgekehrt für Jesus der eine Gott ganz mit dem Vater identisch ist im Unterschied von ihm selber; und nur indem Jesus diesem von ihm unterschiedenen Gott, dem Vater, dient, sein kommendes Reich verkündet, erweist er sich als der Sohn. Daß aber in der Selbstunterscheidung Jesu vom Vater die Gottheit des Sohnes in ihm aufscheint, das ist das Werk des Heiligen Geistes: Es ist der Geist, der Jesus auferweckt hat, wie er auch in der Taufe auf ihn herabkam und seine Sohnschaft offenbarte, indem

er ihn seiner Verbundenheit mit dem Vater in der Unterschiedenheit von ihm vergewisserte. Und wie den Sohn, so verherrlicht der Geist auch den Vater, die Gegenwart seines Reiches in dem Sohne. Nur vermittelt durch den Geist und darum auch nur im Zeugnis des Geistes haben der Vater und der Sohn ihre ewige Gottheit. Der Geist ist die Wirklichkeit des Reiches Gottes in der Welt und damit die Wirklichkeit, die Gegenwart Gottes selber. Dennoch ist auch er nicht das göttliche Subjekt schlechthin. Die Gottheit des Vaters und des Sohnes, so sehr sie erst im Zeugnis des Geistes offenbar ist, ist keine Projektion des Geistes: Damit wäre der in den Glaubenden wirkende Geist nur ihr menschliches Bewußtsein, nicht der göttliche Geist. Auch der Geist hat seine Gottheit nur in der Selbstunterscheidung von Gott, den er in der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes verherrlicht"[80].

Daß jede trinitarische Person sowohl ihre Personalität als auch ihre Gottheit bzw. ihren Gott in den zwei anderen Personen hat, hängt damit zusammen, daß die Personalität ihre Erfüllung, ihre Wirklichkeit erst im anderen, das sie bestimmt und daher ihr gegenüber göttliche Funktion hat, findet. Zwar wurde im 7. Kapitel Gott in seiner Beziehung zu seiner Schöpfung als Person dargestellt. Die Personalität Gottes vollzieht sich jedoch nur in den drei trinitarischen Personen, und zwar jeweils unter der jeder der Personen charakteristischen Spezifität. "Die klassische Trinitätslehre hat dem gemeinsamen göttlichen Wesen keine eigene Personalität neben der der drei Personen zugesprochen, und wenn das geschieht, wird die Trinitätslehre entweder zu einem überflüssigen Anhängsel der 'theistischen' Vorstellung von dem einen persönlichen Gott oder zu einer Metapher für die innere Differenzierung seiner Subjektivität"[81]. Pannenberg stimmt in diesem Punkt mit der, immerhin auch andere entgegengesetzte Seiten beschließenden Trinitätslehre Hegels überein, nach der "die Personen von Vater und Sohn nur sind, indem sie ihre Selbständigkeit gegeneinander aufgeben und darum ihr Dasein nur haben in einem Dritten, dem Geist, der sie verbindet, darin aber wiederum nichts für sich, sondern nur der Geist der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes ist. Nur aus solcher wechselseitigen Hingabe haben die trinitarischen Personen ihre spezifische Personalität"[82]. Der trinitarische Gott ist zwar "ein einziger, und dieser eine Gott ist nicht unpersönlich. Aber er ist Person nur in Gestalt jeweils einer der trinitarischen Personen, weil jede der Personen der Trinität nicht allein ihr Personsein, sondern auch ihre Gottheit nur durch Vermittlung ihres Verhältnisses zu den beiden anderen hat. So hat der Sohn Anteil an der Gottheit nur durch sein Verhältnis zum Vater durch Ver-

mittlung des Geistes. Für den Sohn ist der Vater identisch mit dem einen Gott. Aber auch der Vater hat seine Gottheit nur durch den Sohn und in der Einheit des Geistes, der beide, Vater und Sohn, verherrlicht"[83].

Auch die Einheit Gottes ist trinitarisch vermittelt. Die Trinität drückt eben die Einheit Gottes aus, und zwar aus zwei sich gegenseitig ergänzenden Gründen. Einerseits existieren die Personen nur als voneinander gegenseitig abhängige Korrelate, die auf Grund ihres Seins als Relation nur alle drei zusammen das eine göttliche Wesen darstellen. Andererseits ist der trinitarische Gott nicht einfach als Gegensatz zur Welt zu denken, was die absolute Unabhängigkeit der Welt von Gott und so die Vergöttlichung der Welt bedeuten würde; der trinitarische Gott hebt auch die Welt in sich auf, denn sie soll besonders durch die Vermittlung des Menschen an dem immanenten trinitarischen Leben Gottes teilnehmen, wie noch zu besprechen ist. Erst so erscheint Gott als der eine, alles überhaupt in sich aufhebende Gott. "Die Trinitätslehre ist gerade im Sinne der altkirchlichen Theologie als die christliche Form des Monotheismus zu verstehen. Sie muß geradezu als Bedingung eines konsequenten Monotheismus interpretiert werden, - eine für das Verhältnis des christlichen Glaubens zum jüdischen wie zum islamischen Gottesverständnis grundlegende Aufgabe. Die Trinitätslehre ist konsequent monotheistisch, indem sie Gott nicht nur platonisch als das Eine im Gegensatz zum Vielen und also in bloßem Gegensatz zur Welt denkt, wodurch der Welt oder zumindest der Materie als Gegenüber Gottes eine der Sache nach göttliche Dignität und Ursprünglichkeit zugestanden würde. Das trinitarische Gottesverständnis enthält zwar den Gegensatz Gottes zur Welt, greift aber zugleich über diesen Gegensatz hinweg und wahrt erst dadurch definitiv die Einheit ebenso wie die Unendlichkeit Gottes"[84].

Nach dem Dargelegten werden die Gottheit Gottes, seine Personalität und seine Einzigkeit unbedingt durch die drei Personen vermittelt, und zwar in der Unaufhebbarkeit der gleichzeitigen Selbstunterscheidung und Abhängigkeit jeder der drei Personen angesichts der zwei anderen. Im folgenden Text verbindet Pannenberg die drei Aspekte des Themas: "Nicht nur hängt die Gottheit des Sohnes ab von seiner Gemeinschaft mit dem Vater. Es ist auch die Gottheit des Vaters abhängig von seiner Gemeinschaft mit dem Sohn, und beide sind Gott nur in der Einheit des die Welt zum Reiche Gottes erneuernden Geistes. Die Einheit Gottes ist somit der Dreiheit der Personen in keinem Sinne vorgegeben. Sie lebt nicht anders als in der Gemeinschaft der drei Personen, sie ist personal nur insofern jede der drei Personen der eine

Gott ist. Das gilt auch im Verhältnis der Personen zueinander. Auch den göttlichen Personen stellt sich der eine Gott dar in der anderen Person. So verherrlichen sie sich gegenseitig, und nur so ist Gott der wahrhaft Unendliche, der Welt zugleich immanent und transzendent"[85].

Durch die Korrelativität der drei Personen, nach der keine der Personen ihr Selbstsein, d.h. ihre Personalität und Gottheit - den Status der Substanz - ohne die anderen hat, wird ihre gleiche Ursprünglichkeit und Würde, ihre Gleichzeitigkeit, bewahrt. So ist Gott nicht von der Geschichte Jesu zu trennen; so erweist Jesus Wesenseinheit mit Gott. Jesus hat eine Geschichte in seinem Bezug auf Gott, bei der er erst am Ende, in der Auferstehung seine Wesensidentität mit ihm in seiner Eigenschaft als Sohn bekommen hat. Aber diese Geschichte ist nicht nur seine eigene Geschichte, sondern die Geschichte der drei Personen und so die Gottes, denn auch der Vater und der Geist und mit ihnen Gott selbst sind erst in der Geschichte des Sohnes und daher erst in seiner Auferstehung auf voller und endgültiger Weise, d.h. eigentlich Wirklichkeit geworden. Nach Pannenberg ist die christliche Theologie diesem Sachverhalt oft nicht gerecht geworden. Dies gilt bereits für die platonisch gedachte Logoslehre der Apologeten. Sie erweist eine "subordinatianische Tendenz": "Als aus Gott hervorgegangen, bleibt der Logos ein Wesen von geringerem Rang gegenüber dem anfangslosen Vater"[86]. Hinzu kommt, daß in der Logoschristologie "der Zusammenhang der Gottheit des Sohnes mit Jesus von Nazareth, der geschichtlichen Offenbarung Gottes, in bedenklicher Weise gelockert worden ist. So konnte Tatian seine ganze Logoslehre entwickeln, ohne überhaupt von Jesus Christus zu reden"[87]. Im Hintergrund der Logoschristologie wirkt die Vorstellung der griechischen Philosophie von Gott als einem unveränderlichen und einfachen Ursprung der vorhandenen Welt, der der geschichtliche Gott der Bibel widerspricht[88].

Am Anfang des laufenden Kapitels wurde darauf hingewiesen, daß in der traditionellen Dogmatik die Gotteslehre "vorweg und unabhängig von der Christologie entwickelt" worden ist. Das gilt auch für ihre Trinitätslehre: Die Christologie setzt dabei "die Trinitätslehre voraus, indem sie mit ihrem eigenen fundamentalen Thema, der Inkarnation des Gottessohnes, einsetzt"[89]. Bereits die "altkirchliche Christologie hat sich im Schema des Inkarnationsgedankens bewegt und den Zusammenhang mit der Geschichtstheologie des AT, die sich bis zur urchristlichen Apokalyptik durchhält, weitgehend verloren"[90]. Für Pannenberg hingegen handelt es sich bei der Rede von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus nicht um einen dem Leben Jesu vorangehenden Ausgangspunkt,

sondern "um ein letztes Resultat", "um letzte Aussagen der Theologie, die vom Gedanken der eschatologischen Offenbarung Gottes in Jesus her notwendig sind. Sie ... sind nur gerechtfertigt als Ausdruck, aber allerdings als unumgänglicher Ausdruck der eschatologischen Offenbarung Gottes im Geschick Jesu von Nazareth"; die Inkarnation Gottes geschieht "erst im konkreten Wege des Menschen Jesus..., und zwar erst am Ende dieses Weges"; eine von der Geschichtstheologie abgelöste Inkarnationsvorstellung ist "ein bloßer Mythos, ein Mythos von einem vom Himmel herab- und wieder hinaufsteigenden Gottwesen"[91]. Ähnliches gilt auch für die Trinität, an die die Inkarnation wesentlich gebunden ist und die, wie gesehen, erst im Prozeß des Lebens Jesu, besonders im Ausgang dieses Prozesses Wirklichkeit geworden ist.

Die heilsgeschichtliche Fassung des trinitarischen Glaubens in der frühen Kirche verbindet doch die Trinität mit der Geschichte, und zwar in ihrer Ganzheit von der Schöpfung aus bis zur endgültigen Erlösung. Dabei wird jeder der Personen eine besondere Aufgabe, die einer konkreten Etappe der Heilsgeschichte entspricht, zugeschrieben: dem Vater die Schöpfung, dem Sohne die Versöhnung und dem Geist die Erlösung. Eben dieses Nacheinander der Personen kann aber nach Pannenberg weder der Ewigkeit und gleichen Ursprünglichkeit der trinitarischen Personen noch ihrer Wesenseinheit mit Gott genügen: "Wenn Vater, Sohn und Geist nur heilsgeschichtlich unterschieden wären als drei geschichtlich einander folgende Formen der Darstellung des einen göttlichen Wesens, dann wäre keine von ihnen identisch mit dem ewigen Gott selber, und folglich wäre das hinter diesen wechselnden Masken verborgene Wesen des einen Gottes auch in Jesus Christus gar nicht offenbar"[92]. Als theologiegeschichtliche Überwindung dieses Mangels sieht Pannenberg die Logoschristologie der alten Kirche, die immerhin, wie gesehen, nicht völlig frei vom Verdacht des Subordinationismus und die vor allem durch ihre Bindung an die ungeschichtliche Gottesvorstellung der griechischen Philosophie belastet war.

Besondere Aufmerksamkeit verdient nach Pannenberg die Darstellung der Trinität als Selbstentfaltung eines persönlich gedachten Gottes. Diese Auffassung, die in der westlichen Geschichte der Trinitätslehre weitgehend Geltung gefunden hat, wurde durch Augustins psychologische Erläuterung des Dogmas, die von ihm nur als eine sekundäre Illustration der Aussagen des trinitarischen Dogmas benutzt wurde, eingeleitet; sie wurde bereits von Anselm von Canterbury zur prinzipiellen Erklärung der Trinität erhoben und durch die Hochscholastik weitergeführt; schließlich erreichte sie ihren Höhepunkt im neuzeitlichen Theismus[93]. Pannenberg meint: "von der klassischen Trinitäts-

lehre her geurteilt war dieser Weg ein zunehmend problematischer Irrweg"; in diesem Kontext spricht er auch von der "Häresie des christlichen Theismus"[94]. Mit solcher Auffassung von Gott und mit der mit ihr zusammenhängenden Erklärung der Trinität befaßt sich Pannenberg eingehend in seiner Schrift "Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre", und zwar vor allem an Hand der Ansätze Hegels und Karl Barths, deren Ähnlichkeiten und Unterschiede in diesem Punkt er hier hervorhebt und mit der klassischen Trinitätslehre vergleicht. Sehen wir jetzt die Grundgedanken der Kritik Pannenbergs an dieser Auffassung. Erstens: Man geht von einer anthropomorphen Vorstellung von Gott als Person aus, der "als eine Projektion des menschlichen Ich zu beurteilen" ist (110). Gott wird als Person, Subjekt, Selbstbewußtsein, Geist, als ein Ich gedacht, wobei Person nicht in ihrem Sinne innerhalb der klassischen Trinitätslehre als offene Relation verstanden wird, sondern in dem des absoluten, d.h. sich selbst genügenden Subjekts der neuzeitlichen Philosophie. In diesem Punkt erweist jedoch der Personbegriff Hegels Zweideutigkeiten[95]. Zweitens: Der personale Gott wird als Voraussetzung der Trinität gedacht, denn diese wird "aus dem Subjektsein Gottes abgeleitet, als Entfaltung der darin enthaltenen Bestimmungen. Dabei ist es unvermeidlich, Gott logisch schon 'vor' seiner trinitarischen Differenzierung als Subjekt zu denken, wenn jene Differenzierung als Produkt seiner Tätigkeit gedacht werden soll" (106 f.). Drittens: Auch die trinitarischen Personen, indem sie als die verschiedenen Momente eines einlinigen Entfaltungsprozesses dargestellt werden, werden als ein mindestens logisches Nacheinander aufgefaßt und verlieren so ihre Gleichursprünglichkeit. Das führt einerseits zur Erhebung des Vaters "zur primären Gestalt des einen göttlichen Ich", andererseits zur "Depotenzierung" der beiden anderen göttlichen Personen (100). So gerät diese Auffassung ähnlich wie die klassische Logoschristologie in den Subordinationismus. Viertens: Indem die Trinitätslehre spekulativ auf der Basis eines vorgegebenen Gottesbegriffs und insofern unabhängig von der Geschichte aufgebaut wird, werden die Geschichte und damit das Christusgeschehen selbst überflüssig für sie. Freilich erscheint dieser Sachverhalt bei Hegel und Barth auf verschiedener, aber doch analoger (102) Weise und nicht frei von Zweideutigkeiten, denn beide, vor allem Barth, haben die Unentbehrlichkeit des Christusgeschehens für die Gotteserkenntnis hervorgehoben; zudem betont Hegel prinzipiell die Gebundenheit jeder Erkenntnis an die objektive Wirklichkeit, an die Geschichte (97, 98 f., 101 f. und 107). Und fünftens: Durch die Abstraktion von der Geschichte und die Konzentration auf eine Logik des Begriffs werden Freiheit und Kontingenz ausgeschaltet. Die logische Notwen-

digkeit des Begriffs bei Hegel schlägt bei Barth in den Dezisionismus des Glaubens um. Der Berührungspunkt beider Ansätze besteht in der Autonomie des Subjekts, die sich in beiden Fällen auf Grund ihrer zweideutigen Haltung angesichts der Frage der Subjekt-Objekt-Beziehung gemischt mit entgegengesetzten Zügen befindet (102-105). In der Schrift "Der Gott der Geschichte" kritisiert Pannenberg die Auffassung der Trinität als Selbstentfaltung eines göttlichen Subjekts folgendermaßen: "Das Modell der sich selbst setzenden Subjektivität hat keinen Platz im trinitarischen Leben Gottes, so wie es in seiner geschichtlichen Offenbarung und darum auch in Gottes Ewigkeit sich vollzieht... Die Konstruktion der Trinität als Selbstentfaltung eines göttlichen Subjekts verletzt unvermeidlich die Gleichewigkeit der göttlichen Personen, setzt ihre Pluralität zu bloßen Seinsweisen herab, die dem göttlichen Subjekt subordiniert werden" (124).

Durch die vorangehenden Erwägungen über die Trinität wird sozusagen die Struktur des Göttlichen gemäß seiner Offenbarung im Christusgeschehen genauer beschrieben, wenn zunächst auch nur in einer ziemlich abstrakten, weiterer explizierender Erklärungen bedürftigen Weise. Die Grundfrage, wie dieses Geschehen die Offenbarung des Absoluten, des Göttlichen, des alles überhaupt allein Bestimmenden ist, bleibt jedoch in ihrem umfassenden Charakter noch nicht genügend geklärt, denn das grundlegende Ereignis, nämlich die Auferstehung Jesu ist allein für sich genommen nur ein beschränktes Geschehen. Für die Erklärung der Göttlichkeit des Christusgeschehens ist es wichtig, sich die Frage zu stellen, wie die Ewigkeit des Christusgeschehens, seine Unendlichkeit, zu denken ist. Daher werden wir im folgenden das Thema behandeln, wie eine allumfassende Ausdehnung des Christusgeschehens rück- und vorwärts, konkret auf den ganzen Prozeß der Wirklichkeit von ihrem Anfang an bis zu ihrem Ende denkbar sei. Freilich ist eine solche Ausdehnung auf Grund der Ewigkeit oder Gleichzeitigkeit der göttlichen Personen, die aus ihrer gegenseitigen Korrelativität entspringt, als ein trinitarischer Vorgang aufzufassen, wie es später eingehender zu erklären ist.

h) Die Anfangslosigkeit Jesu Christi als seinshafte Rückwirkung des Endes

Wenn Pannenberg die Geschichtlichkeit Gottes behauptet, meint er es ernst, sozusagen buchstäblich, und zwar vor allem auf Grund seiner Trinitätslehre. Wegen der unter den trinitarischen Personen herrschenden strengen Korrelativität ist die Geschichte Jesu, des Sohnes, zugleich die der anderen trinitarischen Personen, die Gottes selbst. Alle Personen werden, Gott selber

wird. Andererseits stellt Pannenberg aber immer wieder die Ewigkeit als eine unaufhebbare Eigenschaft Gottes und der göttlichen Personen dar. Um diese Paradoxie zu verstehen und sie als Widerspruch aufzulösen, müssen wir auf die im 6. und 8. Kapitel dargelegten Gedanken über die Geschichtlichkeit der Wahrheit und über die dialektische Verbindung zwischen Prozeß und Ende zurückgreifen. Laut dieser Gedanken entscheidet sich, was eine Sache ist, erst am Ende ihres Werdeprozesses, welches außerdem im ganzen Prozeß gegenwärtig ist. So ist Jesus erst am Ende, in der Auferstehung zur Einheit mit Gott gelangt, diese Einheit soll jedoch als von Anfang an vorhanden gedacht werden. Das christologische Thema der Präexistenz Christi beruht auf der rückwirkenden Kraft der Auferstehung. Diese Kategorie der Rückwirkung ist für Pannenberg keine "Besonderheit des Christusgeschehens", sondern ein "Sachverhalt von allgemeiner ontologischer Relevanz": "Insofern ist es kein Sonderfall, daß von der Auferweckung Jesu her, vom Ende seines Weges her rückwirkend sein Wesen begründet ist, nicht nur für unsere Erkenntnis, sondern auch seinshaft: Wäre Jesus nicht auferweckt worden, so wäre damit entschieden, daß er auch vorher nicht mit Gott eins war. Durch seine Auferweckung hingegen ist nicht nur für unsere Erkenntnis, sondern auch der Wirklichkeit nach entschieden, daß Jesus mit Gott eins ist, und zwar nun rückwirkend, daß er auch schon zuvor mit Gott eins war"[96]. "Von seiner Auferweckung her wird Jesus vielmehr als der erkannt, der er schon vorher war, als der er allerdings vor Ostern nicht nur nicht erkennbar war, sondern der er auch nicht sein würde ohne das Ostergeschehen"[97]. So "gilt von der Auferweckung her rückwirkend, daß Jesus als Person in keiner Hinsicht und zu keiner Zeit von Gott zu trennen ist. 'Jesus war das, was er ist, ehe er darum wußte'"[98]. Auf Grund der rückwirkenden Kraft der Auferweckung darf und soll im Lichte dieses Geschehens die Wesens- oder Personeinheit Jesu mit Gott als ewig dargestellt werden: Sie war nicht nur bei seiner Taufe und bei seiner Geburt vorhanden, sondern sogar seinem irdischen Leben präexistent[99]. In der Auferweckung ist das eschatologische Ende aller Dinge erschienen, das als solches als in ihrem ganzen Prozeß von Anfang an gegenwärtig zu denken ist: "Im Hinblick auf Jesus Christus bedeutet die Aussage, daß alle Dinge und Wesen auf ihn hin geschaffen sind, daß das Eschaton, das in Jesus vorweg erschienen ist, die Zeit und den Ort darstellt, von dem her die Schöpfung erfolgte"[100]. Damit wird die Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi eschatologisch erklärt[101]. So wird eine Erneuerung der Logoschristologie vom eschatologischen Denken her ermöglicht, die im Gegensatz zur altkirchlichen Logoschristologie die Geschichtlichkeit Gottes nicht verneint, sondern sie in sich aufhebt.

i) Die Geschichtlichkeit des unüberholbaren Christusgeschehens: Die Einbeziehung seiner Wirkungsgeschichte

Durch die Auferstehung ist das eschatologische Ende in Jesus Wirklichkeit geworden. Das eschatologische Ende als allgemeines Geschehen ist aber ausgeblieben. Faktisch mißt Pannenberg der Auferstehung Jesu nur proleptischen - vorwegnehmenden, antizipatorischen - Charakter bei. Das "Ereignis der Auferweckung Jesu" ist zwar "nur eine Antizipation des Endes, nicht das Ende selbst. Aber seine Differenz zur eschatologischen Zukunft der allgemeinen Totenauferstehung ist nur noch eine quantitative, keine qualitative mehr. Denn in der Auferstehung Jesu ist die eschatologische Wirklichkeit selbst vorweg an ihm Ereignis geworden... Aber im Geschick Jesu ist das Ende im voraus Ereignis geworden in einer von seiner eigentlichen Wirklichkeit nicht mehr qualitativ verschiedenen Form"[102]. Eben dadurch "unterscheidet sich der antizipatorische Sinn der Auferstehung Jesu von den prophetischen Antizipationen einer durch Gott heraufzuführenden Zukunft", die immer wieder überholt wurden und die von sich aus überholbar waren[103]. Wie Pannenberg selbst feststellt, fassen verschiedene Autoren die neutestamentliche Apokalyptik als Bruch mit der Geschichte auf[104]. Für ihn selbst besteht eine Spannung zwischen der Auferstehung Jesu, die die vorwegnehmende Verwirklichung des Endes ist, und der allgemeinen Wirklichkeit, die sich noch im geschichtlichen Zustand, d.h. unterwegs zum Ende befindet. Diese Spannung bedeutet aber für ihn keinen dualistischen Bruch, sondern eine dialektische Beziehung zwischen Teil - im Sinne der im Abschnitt m des 8. Kapitels dargelegten Auffassung von Teilhaftigkeit (S. 258) - und Ganzem oder Ende. Sehen wir uns im folgenden das Verhältnis zwischen dem auferstandenen Jesus und seiner Nachgeschichte an. Dabei geht es um die wirkungsvolle Allgegenwart des Christusgeschehens und so um die grundlegende Frage nach dem Christusgeschehen als Offenbarung Gottes, des alles Bestimmenden.

Die Auferstehung Jesu als Vorwegnahme des Endes der Geschichte und die ihr folgende Geschichte als Prozeß zu diesem Ende hin müssen als Zusammengehöriges gedacht werden, hängen wesentlich voneinander ab. Diesen Sachverhalt haben wir schon in den Erörterungen des vorigen Kapitels über das dialektische Verhältnis zwischen Prozeß und Ende gesehen. Es taucht jedoch die Frage auf, wie die Geschichtlichkeit der Wirklichkeit, ihre Offenheit aufrechterhalten werden kann, wenn ihr Ende schon erschienen ist. Das hängt damit zusammen, daß wir nicht wissen, was in der Auferstehung eigentlich geschehen ist. Zwar vertritt Pannenberg im Gegensatz zu den meisten heutigen protestantischen

Theologen die historische Beweisbarkeit des Faktums der Auferweckung Jesu[105]. Er betrachtet die Wendung "Auferstehung von den Toten" aber als "Gleichnis", "Symbol", "Metapher", Zeichen, "Geheimnis", Unfaßbares, Unvorstellbares, Unausdenkbares, als vorgreifenden Begriff[106]. Die Verbindung unseres Unwissens um den Inhalt des Ostergeschehens mit der Offenheit der Geschichte hebt er selbst hervor: "Dabei ist für die Offenheit der Zukunft entscheidend, daß wir noch gar nicht wissen können, was eigentlich die Wendung 'Auferstehung von den Toten' besagt... Da wir aber noch nicht wissen, welche Wirklichkeit diesem Gleichnis einmal an uns entsprechen wird, so wissen wir auch nicht, was eigentlich damals an Jesus geschehen ist... Im proleptischen Charakter des Geschickes Jesu liegt also begründet, daß die Zukunft für uns noch offen ist"[107]. "Wiewohl aber durch die das Eschaton vorwegnehmende Erscheinung des Endes der Geschichte mitten in der Geschichte selbst diese nicht einfach abgetan ist, sondern gerade von hier aus als Ganzes verständlich wird, so wird dadurch doch keine Überschau über das Drama der Weltgeschichte gleichsam aus der Proszeniumsloge ermöglicht. Hier gilt: Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen (2 Kor 5, 7). Jesus Christus, das Ende der Geschichte, ist uns nicht verfügbar als Prinzip einer 'christologisch' begründeten Gesamtschau des Weltgeschehens. Die Auferstehung Jesu Christi, der Anbruch des Eschaton, ist für unsern Verstand ein Licht, das blendet... Weil das Eschaton also so geheimnisvoll, weil so überwältigend und unfaßbar, unter uns gegenwärtig geworden ist, darum kann von hier aus niemand die Geschichte in ihrem Ablauf berechnen... So wird die Freiheit der reinen Zukünftigkeit Gottes gewahrt und darin auch die Unabhängigkeit des einzelnen von vermeintlichen Gesetzen des Geschichtslaufes"[108]. Daher hält es Pannenberg für ein Mißverständnis, wenn man seine Aussagen "über das Wissen vom Selbsterweis Gottes ... als rationalistisches Bescheidwissen" betrachtet[109].

Nach dem im vorigen Abschnitt Gesagten könnte man den Eindruck gewinnen, daß Geschichtlichkeit und Offenheit der Zukunft nicht mit Jesus selbst, sondern nur mit der übrigen Wirklichkeit und mit unserem menschlichen Wissen zu tun hätten, daß das Leben Jesu mit der Auferstehung als abgeschlossen anzusehen wäre. Diese Trennungen sind aber nach Pannenberg nicht vollziehbar, denn das Ende und der Prozeß, das Göttliche und die übrige von ihm bestimmte Wirklichkeit gehören zusammen, bedingen einander. Jesus muß sich als das Ende, als das Göttliche erweisen, indem er noch als das den ganzen Prozeß der Wirklichkeit überhaupt Bestimmende erscheint. Die Geschichtlichkeit der Wirklichkeit bedeutet also, daß auch die Geschichte des auferstandenen Jesus - und deshalb

auch die Gottes - noch nicht abgeschlossen ist. "Sofern die Selbstverwirklichung Gottes in der Person Jesu zustande kommt, ist in ihm zusammengefaßt, was in allen Dingen auf die Selbstverwirklichung Gottes hin am Werke ist. Und umgekehrt gilt: Nur unter der Bedingung, daß in der Geschichte Jesu zum Ziel kommt, was in der ganzen Schöpfung als Moment göttlicher Selbstverwirklichung am Werke ist, nur unter dieser Bedingung läßt sich behaupten, daß in der Geschichte Jesu die Selbstverwirklichung Gottes, des Schöpfers aller Dinge, definitiv vollbracht sei. Darum gehört zum Gedanken der Inkarnation untrennbar der Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi, und aus demselben Grunde ist die Wahrheit der Geschichte Jesu daran gebunden, daß sie zum Ziele kommt in der Versöhnung der Welt, durch die Jesus sich als Messias erweist. Der noch nicht abgeschlossene Prozeß der Versöhnung der Welt gehört also als konstitutives Moment mit zum Prozeß der Selbstverwirklichung Gottes in Jesus Christus hinzu"; daher bleibt die Wirklichkeit Gottes immer noch "kompromittiert","strittig"[110]. So kann Pannenberg gegen J. Moltmann sagen: "Es ist also nicht richtig, wenn Moltmann aus meinem Gedanken der Vorwegereignung des Endes aller Geschichte in der Auferstehung Jesu schließt, dann 'hätte der auferstandene Jesus selber keine Zukunft mehr'"[111].

Wir sahen, daß das Ostergeschehen wegen des apokalyptischen Kontextes, in dem sich das ganze Auftreten Jesu und die Urgemeinde befanden, als Verwirklichung des eschatologischen Endes ausgedeutet werden mußte. Indem das Ende nur in Jesus Ereignis geworden ist, entstand eine Spannung zwischen dem auferstandenen Jesus und der übrigen Wirklichkeit, denn es gehört wesentlich zum Ende, die ganze Wirklichkeit einzubeziehen, sie zu bestimmen. Auf Grund der ihm zugeschriebenen eschatologischen Bedeutung ging vom Ostergeschehen ein universalmissionarischer Drang nach Bewährung seines Anspruches aus, das Ende und damit das eigentliche Wesen aller Dinge und Menschen zu sein. Es ist also das Ostergeschehen selber, welches wegen seines proleptischen Charakters angesichts des allgemeinen Endes die Geschichte in Bewegung setzt. Hier steht nicht nur das Wesen aller Dinge im Spiel, sondern auch das Jesu. Im "faktischen Ursprung christlicher Überlieferung,im Auftreten und Geschick Jesu von Nazareth, ist universal entscheidende Bedeutung in Anspruch genommen worden. Diese Antizipation drängt von sich aus auf Bewährung an der Totalität jeweiliger Wirklichkeitserfahrung. Dieser Impuls hat die christliche Überlieferungsgeschichte als Veränderung der Selbstexplikation der christlichen Botschaft von Stufe zu Stufe vorangetrieben und ist in engem Zusammenhang mit dem Charakter der christlichen Geschichte als Missionsgeschichte zu verstehen. Nur

die Universalität der Bedeutung Jesu berechtigt dazu, im Zusammenhang mit seiner Geschichte und Person von 'Gott' zu reden"[112]. "Der Gott Israels und der Christen hat sich ... als der Gott der Geschichte erwiesen - einer durchaus, im einzelnen wie im ganzen, noch unabgeschlossenen Geschichte. Darin ist auch begründet, daß die Gottheit dieses Gottes - als der alles bestimmenden Macht - selbst noch nicht abschließend erwiesen und offenbar ist. Insofern nun die Geschichte Jesu von der Nähe der endgültigen Zukunft dieses Gottes geprägt und so die unüberholbare Vorwegnahme der endgültigen Offenbarung dieses Gottes ist, so geht von ihr ein Drang nach Bewährung dieser Endgültigkeit des mit Jesus Geschehenen aus, eine Sendung an alle Völker und zur Integration aller Lebensbereiche in die mit Jesus erschienene göttliche Wahrheit, die aber ihrer Bewährung als göttlich durch den Vollzug jener Integration bedarf. So setzt die Geschichte Jesu durch die von ihr ausgehenden Integrationsimpulse eine neue Geschichte frei"[113].

In Jesus ist also das Ende Wirklichkeit geworden, und trotzdem hat er noch eine Geschichte. Dieser Sachverhalt der proleptischen Erscheinung des Eschaton in der Geschichte Jesu klingt paradox. Pannenberg selbst sagt: "Doch dieser Begriff der Prolepse des Eschaton ist selbst schon paradox"[114]. Nach ihm geht es dabei aber nicht um "einen für das Denken unaufhebbaren Widerspruch", nicht um ein "schlechthin 'nicht-synthetisierbares Paradox'", sondern um eine unausweichliche und begründbare und so auch sinnvolle Aussage[115]. Alle doxologischen bzw. christologischen Aussagen sind "wesentlich 'letzte' Aussagen", die erst durch die vorwegnehmende "Zusammenschau des Ostergeschehens mit dem künftigen Ende" möglich sind[116]. "Die Entsprechung unserer Worte zu Gott selbst ist nicht schon entschieden, sondern sie wird erst noch entschieden"[117]. Daher kommt die Äquivozität unserer Begriffe über Gott (s.o.: S. 230 f.).

Wegen der auf der Auferstehung gründenden ewigen Göttlichkeit Jesu und in dem damit verbundenen Lichte der rückwirkenden Kraft der Auferstehung wurde vorher seine Personalität auf den Anfang aller Dinge ausgedehnt. Aus demselben Grunde und im selben Lichte wird jetzt die Ausdehnung der Personalität Jesu auf das Ende alles Geschehens vollzogen. Die Auferstehung Jesu stellt also die "noetische Begründung" für die Ausweitung des Personseins Christi sowohl rückwärts als auch vorwärts[118]. Erst innerhalb einer solchen umfassenden Perspektive erscheint das Christusgeschehen als Offenbarung Gottes. Die liberale Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts hatte das Leben Jesu und seine Nachgeschichte als Antithetisches angesehen und versucht, jenes

von diesem zu reinigen. Für M. Kähler hingegen galt: "Der wirkliche Christus ist der gepredigte Christus"[119]. Seine These beruht darauf, daß überhaupt zur geschichtlichen Wirklichkeit jeder bedeutenden Gestalt "die persönliche Wirkung, die der Nachwelt auch spürbar von ihr zurückbleibt", hinzugehört[120]. Pannenberg stimmt der Zusammengehörigkeit von Individualität und der von ihr ausgegangenen "Wirkungsgeschichte" zu, vertritt aber im Gegensatz zu Kähler, daß beides trotzdem als Verschiedenes und nicht als Identisches anzusehen ist: "Die Individualität einer historischen Gestalt und die von ihr ausgegangene 'Wirkungsgeschichte' sind zwar zu unterscheiden, gehören aber doch so zusammen, daß nicht nur die 'Wirkungsgeschichte' von der historischen Gestalt her verstanden werden muß, die ihren Ausgangspunkt bildet, sondern auch umgekehrt diese historische Gestalt in ihrer Individualität solange noch nicht verstanden ist, wie sie nicht auch als Ausgangspunkt dieser Wirkungsgeschichte verstanden ist. Letzteres ist ganz einleuchtend, wenn man von dem ... Gesichtspunkt ausgeht, daß geschichtliche Individualität über ihre abstrakte Faktizität hinaus stets einen Vorgriff auf Bedeutung schließt"[121]. Dieser Text läßt uns an den in den vergangenen Kapiteln, besonders im vorigen, herausgestellten allgemeinen Sachverhalt der Zusammengehörigkeit jedes einzelnen Phänomens und der Totalität denken. Die Individualität bzw. die besondere Bedeutung jedes einzelnen Phänomens ist kontextuell, zuletzt durch die Beziehung auf die Totalität zu bestimmen. Dieser allgemeine hermeneutische Grundsatz gilt auch für das besondere Phänomen Jesus. So kann Pannenberg im Hinblick auf die Geschichte Jesu voraussetzen, "daß die Bedeutsamkeit dieser Geschichte ihr historisches 'damals' überschreitet". Er fügt hinzu: "diese Voraussetzung gilt ... für alle historische Individualität und damit wohl überhaupt für alles historische Geschehen"[122]. Das Christusgeschehen erweist in seiner Relation zum Ende aber die Besonderheit, daß dieses wie auch der ganze zu ihm gehörige Prozeß auf Grund des proleptischen Charakters des Auftretens Jesu als durch das Christusgeschehen vermittelt, d.h. als "Wirkungsgeschichte" dieses Geschehens erscheinen muß.

Die paradoxe Beschaffenheit des Christusgeschehens widerspiegelt sich in der konkreten Bestimmung des Verhältnisses zwischen diesem Geschehen und der allgemeinen Weltgeschichte, das als eine konkrete Verwirklichung des allgemeinen hermeneutischen Prinzips der gegenseitigen Bedingtheit von Ende und Prozeß anzusehen ist. Einerseits stellt das Christusgeschehen das unüberholbare, alles bestimmende Ende aller Geschichte dar; andererseits wird das Verständnis des Christusgeschehens durch den Lauf der Weltgeschichte bestimmt und

ständig verändert. Als Erscheinung des Endes ist das Christusgeschehen das unüberholbare Maß alles Späteren[123] (s.o.: S. 110). "Zwar wirkt Gott auch das Geschehen post Christum, und so erweist er auch weiterhin sich selbst. Aber er erweist sich nicht mehr in grundsätzlich neuer Weise, sondern nur noch als der, als der er im Geschick Jesu Christi schon offenbar ist. Das bedeutet nicht etwa, daß nach Christus nichts wesentlich Neues mehr geschieht. Die Geschichte nach Christus steht in seinem Zeichen. Erst ihre besonderen Anlässe machen auf manchen im Christusgeschehen enthaltenen Zug aufmerksam. Die Geschichte nach Christus ist wesentlich bestimmt durch die Verkündigung der Christusoffenbarung"[124]. Pannenberg bestreitet nicht Harnacks These der Überlegenheit des Christentums, sondern dessen Ablehnung der Notwendigkeit, solche Überlegenheit als noch offene Frage im Rahmen einer allgemeinen Religionswissenschaft nachzuweisen[125] (s.o.: S. 108). Bei Aufrechterhaltung der Offenheit dieser Frage spricht er von der faktischen besonderen Rolle des Christentums für die "Entstehung einer religiösen Weltsituation": "So ist das Christentum durch seinen Drang zu universaler Mission zum Ferment der Entstehung einer religiösen Gesamtsituation der ganzen Menschheit geworden"[126]. Da Pannenberg keine dualistische Trennung von Religiösem und Profanem kennt, sondern das Religiöse als die alles integrierende Kraft auffaßt, dehnt er die einende Macht des Christusgeschehens auf die Weltgeschichte auf[127].

Versuchen wir den Einheitsprozeß der Geschichte vom Christusgeschehen her gemäß dem Denken Pannenbergs etwas näher zu begreifen. Da erst das Ende die Geschichte in ihrer Totalität versöhnt, zur Einheit bringt, ist ein Verständnis der Geschichte als ganzer innerhalb der Geschichte nur dann möglich, wenn innerhalb der Geschichte das Ende sich vorwegnehmend ereignet, denn nur dann kann man die Geschichte als ganze thematisieren, ohne ihre Geschichtlichkeit und Offenheit aufzugeben. Und eben eine solche vorwegnehmende Verwirklichung des Endes hat sich in Jesus vollzogen. Daher ist durch das Christusgeschehen "ein Verständnis der Geschichte als ganzer erst möglich", und zwar bei Aufrechterhaltung der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit[128]. Die Maßgeblichkeit des Christusgeschehens beeinträchtigt nicht die Offenheit der Geschichte. Zwar ist die eschatologische Hoffnung, deren Themen "die Bedingungen für die Vollendung der menschlichen Bestimmung"[129] und damit auch für die der Geschichte überhaupt bilden, im Christusgeschehen Wirklichkeit geworden. Aber der Inhalt dieser Hoffnung bleibt, wie gesehen, auch nach der Auferstehung Jesu in ihrer Konkretheit unbekannt. Die unüberholbare Maßgeblichkeit des Christusgeschehens besteht in ihrer Verwiesenheit auf das escha-

tologische Ende; weil dieses noch abwesend und unbekannt bleibt, drängt das Christusgeschehen, wie erörtert, zur Gestaltung neuer Geschichte. So verbindet Pannenberg im Christusgeschehen Endgültigkeit oder Unüberholbarkeit und Veränderung oder Geschichtlichkeit. Nach ihm "besteht die eschatologische Qualität der Gegenwart nur in ihrem Bestimmtsein durch die Zukunft Gottes und daher in der Bewegung immer erneuter Verwandlung. Darin bekundet sich die Unüberholbarkeit des in Jesu Auftreten und Geschichte Erschienenen"[130].

Nach dem Dargelegten entspringt die durch das Christusgeschehen veranlaßte neue Geschichte aus der Notwendigkeit dieses Geschehens, sich selbst zu erklären, zu explizieren, zu objektivieren, zu realisieren. Diese Geschichte bedeutet eine Veränderung der christlichen Vorstellungen, des Verständnisses des christlichen Gottes selbst, eine Veränderung, die gleichzeitig eine Veränderung des Verständnisses der Wirklichkeit als ganzer in sich schließt, denn diese wird durch das Göttliche konstituiert: "So setzt die Geschichte Jesu durch die von ihr ausgehenden Integrationsimpulse eine neue Geschichte frei. Da sich durch solche Integration und die dabei entstehenden Wechselwirkungen die Wirklichkeit der Menschen und ihrer Welt samt den Antizipationen ihrer das Gegenwärtige von seiner Nichtigkeit befreienden und so vollendenden Ganzheit verändert, so verändert sich auch das Verständnis Gottes als der die Ganzheit dieser Wirklichkeit konstituierenden Macht und ihrer Offenbarung in Jesus ... Im hermeneutischen Prozeß der christlichen Überlieferung geht von Jesus her die Ganzheit der Wirklichkeit in je neuer Weise auf... Da aber jedes derartige Verständnis des Ganzen auf Antizipation beruht, trägt es den Widerspruch in sich, der es über sich selbst hinaustreiben wird, sofern es auf das Ganze geht und sich dennoch als bloße Antizipation herausstellt, sich also erweist, nicht das Ganze zu sein. Gilt das von jeder einzelnen Stufe, so ist doch der Prozeß, der von Stufe zu Stufe führt, in seiner Einheit von der Antizipation des Endgültigen (d.i. der Zukunft Gottes selbst) in der Geschichte Jesu her verständlich, als deren Explikation"[131]. Pannenberg bezeichnet das Christentum als das "größte Beispiel synkretistischer Assimilationskraft"[132]. Das Synkretistische versteht er aber als kreatives "integrierendes Prinzip"; daher spricht er im selben Kontext von der unerschöpflichen "Assimilations- und Regenerationskraft des Christentums"[133]. Wie gesehen, wirkt das Christusgeschehen kreativ, und zwar als Bezugspunkt, der die Wirklichkeit in ihrer Negativität, in ihrem Unvollendetsein erkennen läßt und der so ihren Prozeß, "durch das Streben nach Vergewisserung und Realisierung", assimilierend und kreativ setzend nach vorne treibt.

j) Die Kontinuität des überlieferungsgeschichtlichen Prozesses des Christentums durch Rückbindung

"Das Mühsame dieser Einsicht liegt darin, daß die Einheit und Selbigkeit der Botschaft unter solchen Umständen kaum noch aufweisbar ist"[134] (s.o.: S. 102-106). Die Lösung dieses Problems wurde bereits im vorigen Abschnitt angedeutet, und zwar durch den Hinweis auf die integrierende Macht des Christusgeschehens. Die Einheit des Überlieferungsprozesses des Christentums wie auch die mit ihr verbundene Einheit der Weltgeschichte im allgemeinen werden durch den einen Bezugspunkt des ganzen geschichtlichen Prozesses gesichert. Dieser Bezugspunkt ist das Christusgeschehen, so daß "ein geschichtliches Geschehen als endgültiges, eschatologisches Gotteshandeln den Bezugspunkt für alles spätere christliche Bewußtsein bildet"[135]. Die Rückbindung an das Vergangene als Ursprung der Einheit innerhalb der geschichtlichen Wandlungen ist ein Vorgang, der bereits in Israel vorzufinden ist[136]. Ähnlich bildet die Rückbindung an das Christusgeschehen den Einheitspunkt innerhalb der Pluralität der in der Urkirche entstandenen und im NT niedergeschlagenen Überlieferung[137]. Dasselbe gilt für die ganze Geschichte de Christentums und durch sie für die ganze Weltgeschichte: "Erst vom Christusgeschehen als eschatologischem Ereignis her ist die Menschheitsgeschichte als Einheit zu verstehen, weil es wegen seines eschatologischen Charakters den gemeinsamen Bezugspunkt bildet für den Sinn alles sonstigen Geschehens"[138]. Während des ganzen geschichtlichen Prozesses bleibt also "die normative Bedeutung der christlichen Anfangszeit" aufrechterhalten, welche "letztlich auf den eschatologischen Charakter des Auftretens und der Geschichte Jesu selbst" zurückgeht[139].

Der Rückbezug auf das Christusgeschehen bzw. die Applikation dieses Geschehens vollzieht sich in jeder Epoche anders, je nach der konkreten geschichtlichen Situation. So befinden sich die jeweilige geschichtliche Situation und das normativ endgültige Christusgeschehen in einer Relation gegenseitiger Bedingtheit. Dieser Sachverhalt kann vortrefflich am Umgang der Christen mit der Bibel veranschaulicht werden: "Die Autorität der Bibel repräsentiert in der christlichen Überlieferung den Endgültigkeitsanspruch Jesu selbst und seiner Geschichte. Darum bezieht sich jede neue christliche Generation immer wieder zurück auf die apostolische Botschaft und auf die durch sie vermittelte Kenntnis von Jesus selbst. Aber die Art und Weise solchen Rückbezugs ist durch die jeweils gegenwärtige Perspektive erfahrener Wirklichkeit bedingt"; so bewährt sich der durch die biblischen Texte bezeugte Gott als Gott, "indem ihr Zeugnis Glauben findet"[140]. Der letzte Satz darf

nicht als ein Zeichen bloßen Subjektivismus angesehen werden. Er weist auf die Heilserfahrung bei dem jeweiligen Lebensvollzug aus dem Glauben her hin, die eben die objektive Wahrheit dieses Glaubens erweist. Diese Bewährung kann nur von Gott her kommen, weil es sich dabei nicht um etwas bloß Subjektives handelt, sondern um die Versöhnung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen dem Menschen und seiner Mit- und Umwelt. Diese Subjekt und Objekt übergreifende und daher das Subjekt übersteigende Versöhnung kann der Mensch nur als Geschenk erfahren, fordert eine "Zuwendung Gottes zum Menschen"[141]. Eben darauf gründet die Priorität des Historischen über das Systematische, über das schöpferische Denken des Menschen, welches auf die Bewährung am Historischen, am Objektiven oder Gegenständlichen, angewiesen bleibt. Die vielen und geschichtlich bedingten Interpretationen werden durch den Rückbezug auf das Christusgeschehen in eine einheitliche, absolute Perspektive gestellt, sofern sie dadurch auf das eine und endgültige eschatologische Geschehen bezogen bleiben. Indem die Einheit dieses Prozesses nicht durch eine Deduktion oder irgendeine von Anfang an fixierbare Konstruktion, sondern erst nachträglich durch Rückbindung gesichert wird, werden dabei auch die Kontingenz der Phänomene und die Freiheit des Menschen bewahrt[142] (vgl.o.: S. 251 ff.). Mit diesem ganzen Themenkreis der Darstellung der Weltgeschichte als Explizierung des Christusgeschehens und der dabei geltenden Zusammengehörigkeit von schöpferisch systematischem Denken und Historischem, von Einheit und Pluralität, von Kontinuität und Kontingenz oder Freiheit, von Relativität und Absolutheit habe ich mich bereits im 4. Abschnitt des 3. Kapitels eingehend befaßt.

Nur das Christusgeschehen als Vorwegnahme des Endes bietet eine befriedigende Antwort auf die "Grundfrage philosophischer Reflexion", "wie 'das Ganze' der Wirklichkeit und ihrer Bedeutung gedacht werden kann unbeschadet der Vorläufigkeit und geschichtlichen Relativität alles Denkens, sowie der Offenheit der Zukunft für den Denkenden, der sich erst auf dem Wege und noch nicht am Ziele weiß"[143]. So ist es die christliche Botschaft, welche "allein die Einheit der Wahrheit stiftet" und damit das Problem der Wahrheit überhaupt lösen kann, und zwar ohne "die Kontingenz des Geschehens und die Offenheit der Zukunft" auszuschließen[144]. Da es sich bei der Einheit der Wahrheit bzw. bei der Wahrheit überhaupt um die Versöhnung von Subjekt und Objekt und so um das Heil des Menschen, um die eigentliche Erfüllung seiner Freiheit handelt, soll das Christusgeschehen auch als die einzig adäquate Lösung für die Überwindung des unglücklichen Bewußtseins[145], für die Erzielung der Identität

des Menschen dargestellt werden: "Für den christlichen Glauben kann es keine andere Heilszukunft des Menschen geben neben der durch Jesus Christus erschlossenen. Der Glaube an die Messianität Jesu ist bedingt dadurch, daß die Fragen nach der endgültigen Identität des Menschen, also nach seiner Freiheit, ebenso wie die nach der Ganzheit und Integrität menschlichen Lebens ohne Christus keine befriedigende Antwort finden"[146]. Wie bereits gesagt wurde, geht es bei der eschatologischen Hoffnung um "die Vollendung der menschlichen Bestimmung". Der Mensch findet seine Erfüllung nur in Gott, und Gott ist nur durch die Vermittlung Jesu Christi zugänglich.

Zwar bezieht Pannenberg die ganze Weltgeschichte in das Gott offenbarende Christusgeschehen mit ein. Der Gefahr des Pantheismus begegnet er jedoch dabei, wie in den vergangenen Kapiteln dargelegt wurde, durch seine Korrelationstheorie: Die ganze Wirklichkeit und das Göttliche seien zwei verschiedene und sogar entgegengesetzte, aber aufeinander bezogene Gegenpole einer Korrelation, bei der Gott das Bestimmende, die Wirklichkeit hingegen das Bestimmte sei. Dieses Verhältnis zwischen Gott und Wirklichkeit, zwischen Schöpfer und Geschöpf, ist aber nach ihm erst durch die Trinitätslehre befriedigend erklärbar. Dieser Sachverhalt wurde bereits im laufenden Kapitel berührt, und zwar sowohl durch die Darstellung der unter den göttlichen Personen gleichzeitig geltenden Unterschiedenheit und Abhängigkeit, bei der die Welt sich mit einbezogen befindet, als auch durch den Hinweis darauf, daß erst der trinitarisch verstandene Gott wirklich monotheistisch ist. Zudem soll die eben dargelegte unbeschränkte Ausdehnung des Christusgeschehens auf den ganzen Prozeß der Wirklichkeit vom Anfang bis zum Ende als ein trinitarischer Vorgang gedacht werden. Dazu kommt die Überzeugung Pannenbergs, daß nur innerhalb eines trinitarischen Verständnisses Gottes wichtige theologische Fragen wie die Überwindung des Pantheismus, die Lösung des Theodizeeproblems und die Frage des Leidens Gottes eine befriedigende Antwort finden können. Die Trinität erfüllt also im Denken Pannenbergs eine grundlegende spekulative Funktion. Im folgenden möchte ich mich mit diesem ganzen Themenkreis befassen.

k) Die Trinität als Ausdruck des im Christusgeschehen geoffenbarten geschichtlichen Gottes

Indem die Weltgeschichte die Explizierung der im Christusgeschehen innewohnenden Bedeutung darstellt, nimmt sie am innertrinitarischen Leben teil, gehört sie irgendwie zur Gottheit Gottes. "Obwohl die Existenz einer Welt über-

haupt nicht Bedingung seiner Gottheit ist, so beruht doch, wenn einmal eine Welt besteht, die Gottheit Gottes auf seiner Immanenz in den Phänomenen der Welt"[147]. Daher kann in bezug auf die Weltgeschichte behauptet werden: "Gottes Gottheit selber steht in der Geschichte auf dem Spiel"[148]. Das von der Universalität des Göttlichen verlangte Ineinander von Gott und Schöpfung kann natürlich nicht als Identität betrachtet werden. Einerseits darf die Welt, wie erwähnt, nicht als "Bedingung göttlicher Selbstverwirklichung" angesehen werden. Andererseits darf auch nicht der Gegensatz zwischen der Unendlichkeit Gottes und der Endlichkeit der Welt außer Betracht bleiben. Gott hebt seine Schöpfung in sich auf, ohne jedoch Gegensatz und Unterscheidung zwischen ihm selber und ihr aufzugeben. Dabei handelt es sich um die Zusammengehörigkeit der Gegenpole einer Korrelation, wobei der eine Pol nur negativ den entgegengesetzten Pol enthält. So ist Gott der allein Bestimmende, und seine Schöpfung enthält ihn nur negativ, indem sie sich als unselbständig und von ihm bestimmt erweist. Dieses paradoxe Verhältnis von Zusammengehörigkeit und entgegensetzender Unterscheidung zwischen Gott und Schöpfung, das erst die Unendlichkeit Gottes und damit auch seine Einheit bewahrt, befindet sich in der Trinitätslehre ausgesprochen. Dieser Sachverhalt wurde bereits im laufenden Kapitel (S. 278 f. mit Anm. 84 und 85) belegt. Die Trinitätslehre bietet "einen Schlüssel dazu", "daß Gott als in seinem Verhältnis zur Welt absolut, nicht durch sie beschränkt, sondern sie durch sich selber vollendend gedacht werden kann"[149].

Freilich kann aber nicht jede Interpretation der Trinität dem eben dargelegten Sachverhalt genügen. Die klassische Trinitätslehre rückt in die Nähe einer dualistischen Auffassung, indem sie die Trinität "in ein Vorher aller Geschichte hypostasiert": "Weil die immanente Trinität allen geschichtlichen Bezügen Gottes zur Welt vorausgedacht wurde, erscheinen sie nun alle und sogar die Inkarnation als etwas nachträglich und äußerlich zum ewigen Leben des trinitarischen Gottes Hinzukommendes. Der Gott der klassischen Trinitätslehre ist nur noch sekundär der Gott der Geschichte und der geschichtlichen Offenbarung"[150]. Wie bereits erörtert wurde, stellen sowohl die heilsgeschichtliche Fassung der Trinität als auch die Darstellung der Trinität als Selbstentfaltung eines persönlich gedachten Gottes ebenfalls keine befriedigende Antwort dar. In beiden Fällen geht Gott der Schöpfung und deren Geschichte voran und wird darum unabhängig von ihnen gedacht. "Und die Deduktion der Geschichte aus einem ihr vorausgedachten trinitarischen Gottesbegriff verletzt unvermeidlich sowohl die Offenheit und Kontingenz der Ge-

schichte als auch die Gleichursprünglichkeit und gleiche Würde der trinitarischen Personen im Verhältnis zum einen göttlichen Wesen"[151]. Zudem macht eine als notwendige Entfaltung aufgefaßte Deduktion "die Welt zur Bedingung göttlicher Selbstverwirklichung" und gerät damit in den Pantheismus[152].

Die gerade erwähnten Schwierigkeiten können nach Pannenberg nur dadurch überwunden werden, daß "die Infragestellung der Gottheit der trinitarischen Personen im Prozeß der Geschichte thematisiert wird"[153]. Erst dann kann auch die Aufgabe gelöst werden, "das Sein Gottes und die Geschichte seines Handelns als Einheit zu denken"[154]. Wir sahen bereits, daß beim Christusgeschehen das Sein Gottes als völlig an das offenbarende Geschehen gebunden erscheint, so daß die Geschichte des Sohnes gleichzeitig die des Vaters und die des Geistes ist, denn in dem offenbarenden Geschehen zeigen sich die drei Personen als Korrelate im strengen Sinne, die gleichzeitig Selbstunterscheidung und Zusammengehörigkeit in sich schließen. Dadurch werden die Gottheit Gottes wie auch seine Einheit und Personalität vergeschichtlicht und trinitarisch vermittelt. Wie die heilsgeschichtliche Theologie schreibt auch Pannenberg jeder der göttlichen Personen eine konkrete Phase der Heilsgeschichte zu, aber so, daß die jeweils zuständige Person Gott in den zwei anderen vor sich hat: Der Vater kann erst dann als der göttliche Schöpfer erscheinen, wenn sein Werk durch die Vermittlung des Sohnes und des Geistes vollendet wird, denn, wer der Schöpfer ist, das wird sich erst am Ende zeigen; der Sohn kann nur als der göttliche Versöhner erscheinen, sofern der Vater durch seinen Geist im Handeln des Sohnes gegenwärtig ist; und schließlich wird nicht der Geist im allgemeinen, sondern nur der konkrete Geist der Gemeinschaft von Vater und Sohn die Welt endgültig erlösen: Die "innertrinitarische Attribution der einen Gottheit ist nun im Offenbarungsgeschehen mit der Attribution des göttlichen Handelns ad extra an jeweils eine der Personen in der Weise verschränkt, daß gerade für diejenige Person, der das Handeln Gottes in der jeweiligen Phase der Heilsgeschichte attribuiert wird, der eine Gott durch die beiden anderen Personen repräsentiert ist. So ist für den Sohn im Versöhnungsgeschehen der durch den Geist gegenwärtige Vater der eine Gott, der Vater bleibt im Werk der Schöpfung selber auf ihre Vollendung durch den Sohn und den Geist angewiesen, die ihn, den Vater, als den Schöpfer der Welt verherrlichen werden in der Ankunft seines Reiches. Der Geist schließlich vollbringt das Werk der Erlösung nicht dadurch, daß er sich selber verherrlicht, sondern durch die Verherrlichung des Vaters und des Sohnes in ihrer gegenseitigen Gemeinschaft"[155].

"Die Trinitätslehre ist nicht nur die Formulierung der Eigenart des in einem besonderen geschichtlichen Ereignis offenbaren Gottes. Indem sie nämlich den in der Geschichte Jesu Christi offenbaren Gott identifiziert, formuliert sie zugleich das Verhältnis Gottes zur Geschichte überhaupt. Anders wäre der in der Geschichte Jesu Christi offenbare Gott ja nicht wahrhaft Gott, der Schöpfer der Welt und die Zukunft ihrer Erlösung"[156]. Die Schöpfung befindet sich in dem trinitarischen Leben miteinbezogen, denn der Geist, der zur ewigen Gottheit Gottes wesentlich gehört, "ist die Wirklichkeit des Reiches Gottes in der Welt und damit die Wirklichkeit, die Gegenwart Gottes selber"[157]. Wir sahen, daß die Gottheit Jesu auf seine Wirkung in der ihr folgenden Weltgeschichte angewiesen bleibt, und zwar auf eine Wirkung, die im Geiste des Vaters geschehen soll. Wie gesagt, bleibt der Vater "im Werk der Schöpfung selber auf ihre Vollendung durch den Sohn und den Geist angewiesen". "In dieser ganzen trinitarisch vermittelten Geschichte Gottes mit der Welt steht die Gottheit Gottes auf dem Spiel bis mit der Vollendung seines Reiches auch seine Gottheit erwiesen sein wird. Denn ohne das Kommen seines Reiches wäre Gott nicht"[158]. "Der noch nicht abgeschlossene Prozeß der Versöhnung der Welt gehört also als konstitutives Moment mit zum Prozeß der Selbstverwirklichung Gottes in Jesus Christus hinzu"[159]. Gerade so erscheint der trinitarische Gott als der Gott der Geschichte, als der geschichtliche Gott, als der Gott, dessen Sein sich nicht von seinem Handeln trennen läßt.

1) Die Teilnahme von Welt und Mensch an der Gottessohnschaft

Die Texte des vorigen Abschnitts lassen manchmal an eine wesentliche - wenn auch in Verbindung mit den Ausführungen des 7. Kapitels über die göttliche Freiheit zu verstehende - Bindung Gottes an seine Schöpfung denken und weisen damit auf die Selbständigkeit der Schöpfung Gott gegenüber hin. In der Tat mißt Pannenberg der Schöpfung einigermaßen Selbständigkeit bei, konkret eine Selbständigkeit, die er auf der aus ihrer gegenseitigen Selbstunterscheidung und Abhängigkeit stammenden relativen Selbständigkeit der göttlichen Personen beruhen läßt: "Indem jede der trinitarischen Personen sich selber von dem einen Gott unterscheidet, insofern sie die göttliche Wirklichkeit in den beiden anderen Personen vor sich hat, gibt sie zugleich dem Dasein einer von Gott unterschiedenen geschöpflichen Wirklichkeit Raum, und zwar in der Weise, daß das Geschöpf die Würde eines Partners Gottes in einem Bundesverhältnis empfängt. Am ungewohntesten mag die Anwendung dieses Grundsatzes auf das Werk der Schöpfung klingen... Durch die Selbstunterscheidung des Vaters von Sohn und Geist, ohne die der eine Gott seine volle Wirklichkeit nicht

hat, gibt Gott als Vater zugleich den Geschöpfen eigenes Dasein, ein Dasein, das nicht durch seine Abhängigkeit von einer kontinuierlich wirkenden Allmacht des Vatergottes und Schöpfers von vornherein schon jede Chance selbständigen Bestehens verloren hat, sondern mit der Bestimmung zur Partnerschaft mit Gott eine eigene Würde auch Gott selbst gegenüber empfängt"[160]. Konkret wird die Beziehung der Schöpfung zu Gott als Teilnahme an der Gottessohnschaft des ewigen Sohnes aufgefaßt und erweist demgemäß in bezug auf Gott die Eigenschaften der Selbstunterscheidung und der damit verbundenen relativen Selbständigkeit und gleichzeitig auch die der inneren Abhängigkeit oder Verwiesenheit. Ihre eigene Vollendung kann die Schöpfung nur durch die Selbstunterscheidung von Gott in sich schließende Selbsthingabe an Gott erreichen, nämlich durch die Hingabe an den Geist des Vaters, welcher auch der Geist des Sohnes ist: "Die Vollendung ihres selbständigen Daseins finden die Geschöpfe erst in der Gemeinschaft mit Gott, in der Sohnschaft, die durch den Geist vermittelt wird... Bedingung der Gemeinschaft mit Gott ist aber - wie schon innerhalb der Trinität selber - die Selbstunterscheidung von Gott, in der das Geschöpf seiner Geschöpflichkeit inne ist und zugleich der Majestät Gottes und seines Anspruchs auf sein eigenes Leben. Dadurch würde im Geschöpf die Gestalt des Sohnes Gottes als Logos der Schöpfung zur Wirklichkeit kommen"[161]. So erneuert Pannenberg die Logoschristologie, ohne jedoch wie die altkirchliche Logoschristologie die Geschichtlichkeit Gottes zu verkennen (s.o.: S. 109 f., 185 f., 191 f., 279 und 283).

Die Teilnahme der Schöpfung am trinitarischen Leben geschieht durch die Vermittlung des Menschen. Daher sagt Pannenberg, nachdem er von der Vollendung der Geschöpfe durch ihre Gemeinschaft mit Gott oder Sohnschaft gesprochen hat: "Dabei handelt es sich insbesondere um die Bestimmung des Menschen, die jedoch die der übrigen Schöpfung mit einschließt"[162]. Wie im 6. Kapitel erörtert wurde, ist es der Mensch, welcher die Natur zur geschichtlichen Einheit macht, was "im Namen Gottes" (s.o.: S. 194 ff.), d.h. trinitarisch ausgedrückt im Geiste der Gemeinschaft von Vater und Sohn geschehen soll. Die anthropologischen Erörterungen des 4. Kapitels zeigten, daß der Mensch als solcher auf das Unbeschränkte, auf das Unendliche, und damit auf Gott bezogen ist. Der Mensch ist das negative Korrelat Gottes, Bedürfnis oder Frage nach Gott; Gott ist hingegen das positive Korrelat, die adäquate Erfüllung, die entsprechende Antwort. So ist der Mensch von sich aus auf das trinitarische Leben bezogen, ihm ist die christologische Wirklichkeit nicht fremd. Daher ist Pannenberg der Meinung, "daß alles geschöpfliche Leben und

so auch die Menschheit und ihre Geschichte immer schon umgriffen sind vom trinitarischen Leben des in Jesus von Nazareth offenbaren Gottes", daß "sich Welt und Menschheit immer schon innerhalb jenes Zirkels des göttlichen Lebens" befinden, und zieht folgende Konsequenzen: "Darum ist ... die Gottverbundenheit Jesu unbeschadet ihrer Eigenart dem Menschen überhaupt nichts schlechthin Fremdes. Darum braucht auch der Theologe nicht gleichsam von außen erst den Zugang zu finden zu dem durch seine Beziehung zu Gott bestimmten Menschsein Jesu. Der Theologe ist ... schon als Mensch überhaupt mit einbezogen in den Kreis des göttlichen Lebens, der Jesus mit dem Vater verbindet... Deshalb kann die Theologie das Menschsein Jesu in seiner Bezogenheit auf Gott in der Form einer auf allgemein menschliche Verstehbarkeit gerichteten Argumentation thematisieren"[163].

m) Die Exemplarität Jesu

Da Jesus im Grunde als ein, wenn auch ganz besonderer Fall innerhalb des allgemeinen Rahmens der Bezogenheit des Menschen auf Gott anzusehen ist (s.o.: S.264), bekommt seine Beziehung zu Gott einen exemplarischen Charakter für jeden Menschen. In der Auferstehung erreichte Jesus sein eigentliches, d.h. sein göttliches Selbstsein, seine Einheit mit Gott - mit dem Vater durch den Geist -, seine Gottebenbildlichkeit. Daher ist der auferstandene Jesus der Bezugspunkt jedes Menschen als solchen: "Von ihrer Schöpfung an sind die Menschen bezogen auf diejenige Zukunft, die in der Auferstehung Jesu als die Zukunft des neuen Menschen erschienen ist. Sind doch alle Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen. Die Gottebenbildlichkeit, die in dem auferstandenen Christus verwirklicht ist, ist die Bestimmung jedes Menschen, und diese seine Bestimmung über sich selber hinaus zur Gemeinschaft mit Gott, die in Christus Wirklichkeit ist, macht die Humanität des Menschen, seine Menschenwürde aus, auch wenn er gar nichts von Jesus weiß oder sich von der christlichen Verkündigung und Kirche abgestoßen fühlt"[164]. So "sind wir immer schon bezogen auf die Offenbarung des Gottesbildes in dem auferstandenen Christus als dem neuen Menschen"[165]. Aus diesen Texten folgt, was bereits vorher erörtert wurde, nämlich daß nicht die irdische Gestalt Jesu, sondern erst der auferstandene Jesus den unüberholbaren und daher den eigentlichen Maßstab des menschlichen Verhaltens und der Geschichte überhaupt darstellt.

Es gibt aber einen Aspekt der irdischen Gestalt Jesu, der unüberholbare Maßgeblichkeit besitzt. Das ist seine Haltung der Selbstunterscheidung von Gott und der damit verbundenen vollen Selbsthingabe an Gott im Dienst an

seinem Reiche, die erst seine Identität mit ihm in der Auferstehung ermöglichte. So "vollzieht sich in der Geschichte Jesu in seiner Selbstunterscheidung von Gott und in der damit verbundenen Öffnung für die Zukunft Gottes und seiner Herrschaft Jesu Einheit mit Gott: Seine Selbstunterscheidung von Gott im Gehorsam gegen den Vater erweist ihn als den Sohn. Letzteres geschieht allerdings erst im Nachhinein, nachdem der Gehorsam Jesu in seinem Kreuzestod seine Vollendung gefunden hat"[166]. Man kann also nicht den irdischen und den auferstandenen Jesus voneinander trennen: "Der Auferstandene ist identisch mit dem Gekreuzigten"[167]. Ähnliches gilt für die anderen Menschen: "Wer mit Christus stirbt, der wird auch mit ihm auferstehen"[168]. "Das Mitsterben mit Christus", das "Bedingung der Teilhabe an seiner Auferstehung" ist, besteht in dem "Weg der Selbsterniedrigung im Dienste an Gottes Liebeswillen mit der Menschheit", m.a.W. darin, "das eigene Leben einzusetzen und aufzuopfern für die Sache Gottes in der Welt"[169]. Nur so kann der Mensch am trinitarischen Leben teilnehmen: Indem die "Christen, in denen der Geist Jesu Christi wirkt", "der Zukunft Gottes, seinem kommenden Reich unter den Menschen dienen, haben sie schon gegenwärtig an der Sohnschaft Jesu teil: Identität mit ihm nur durch Verwandlung des eigenen Daseins von ihm her, Gemeinschaft mit der Zukunft Gottes nur im Hinausgehen über die eigene Vorfindlichkeit und über das in der Welt Vorhandene zur Umschaffung der Welt durch die Liebe. So ist die Trinitätslehre das Siegel der reinen Zukünftigkeit Gottes, die nicht in ohnmächtige Diastase, als ein Jenseits zur Gegenwart der Menschen verharrt, sondern sie sich hineinzieht und durch den Schmerz des Negativen hindurch mit sich versöhnt"[170]. Und natürlich bedeutet dieser zur Versöhnung mit Gott führende Weg der Negation und Selbsthingabe nicht Selbstzerstörung, sondern ganz im Gegenteil "individuelle Erfüllung"[171]. Der Mensch bleibt "angewiesen auf die von ihm verschiedene Wirklichkeit Gottes, um sich selbst zu finden. Und darum kann er sein Selbst nur finden, wenn er sich selbst von Gott unterscheidet. Die Nichtunterscheidung von Gott (und Gottes von sich) ist als solche schon implizit die angemaßte Gottgleichheit, durch die der Sünder von Gott geschieden und dahin gegeben ist an das Verderben, das aus der Trennung vom Ursprung allen Lebens folgt. Die Nichtunterscheidung Gottes von sich ist darum immer schon Selbstentfremdung des Menschen. Je tiefer und klarer die Selbstunterscheidung von Gott (im vollen Bewußtsein davon, worum es bei diesem Namen geht), desto tiefer und enger die Verbundenheit mit Gott und mit dem eigenen wahren Selbst. Die Verbindung des höchsten Engagements für die Sache Gottes mit der Demut der Selbstunterscheidung von Gott führt zu jener spirituellen Armut, der die

volle Gemeinschaft mit Gott verheißen ist"[172].

Was für den einzelnen Menschen gilt, gilt freilich auch für die menschlichen Institutionen wie Staat und Kirche. Ähnlich wie bei Jesus selber "ist die Kirche nur unter der Bedingung der Ort der Gegenwart des göttlichen Geistes, der frei macht (2. Kor. 3, 17), daß sie nicht sich selbst identifiziert mit dem Reiche Gottes, an dessen Zukunft die Glaubenden durch sie Anteil gewinnen. Die Demut der Selbstunterscheidung von der Zukunft Gottes in der Verkündigung seiner definitiven Gegenwart ist hier wie dort die Bedingung dafür, daß die Zukunft Gottes Raum gewinnt unter den Menschen durch die Freiheit, die der Glaube gewährt und aus deren Kraft die Liebe handelt. Der moderne säkulare Staat hat in beschränktem Maße Freiheit verwirklicht, und zwar in dem Maße, in welchem er sich selbst von der absoluten Wahrheit Gottes unterschied und diese Differenz in seinen Institutionen verankerte"[173].

n) Die Trinitätslehre als Erklärung für die Theodizeefrage und als Basis einer Kreuzestheologie

Die Selbstunterscheidung des Geschöpfes vom Schöpfer und seine darauf gründende relative Selbständigkeit ihm gegenüber eröffnen dem Geschöpf die Möglichkeit, sich vom Schöpfer abzuwenden: "Die Differenz des Vaters als des Schöpfers von Sohn und Geist, durch die seine Schöpfung erst vollendet werden kann, gibt nun aber mit der Selbständigkeit des Geschöpfes zugleich auch der Möglichkeit einer Verkehrung seiner Bestimmung Raum. Es ist die Sünde Adams, die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott in der Weise eines Wie-Gott-sein-Wollens zu leben. Gerade die darin liegende Verleugnung der Differenz der eigenen Geschöpflichkeit von Gott hat die Trennung des Menschen von Gott zur Folge, die in der Sünde angelegt ist und durch die Macht des Todes vollstreckt wird"[174]. So wird die Theodizeefrage, die Frage des Vorhandenseins von Leid, Sünde und Tod in der Welt, vom Geschöpf her geklärt, ohne "den Gottesgedanken selber in Mißkredit" zu bringen und ohne "auf kenotische Theoreme, die den Widerspruch einer Selbstaufhebung Gottes implizieren", zurückgreifen zu müssen[175]. Da die Abwendung des Geschöpfes von Gott den Verzicht auf seine eigene Bestimmung und damit Gericht, Leid und Tod bedeutet, erscheint auch da, wo Gott abwesend ist, seine unbeschränkte Majestät, wenn auch nur in der Form der Negation. Daher rührt das untrennbare "Ineinander von Abwesenheit und Anwesenheit Gottes, Zukunft und Gegenwart seines Reiches in den Geschöpfen"[176]. Die "Selbstverwirklichung des Menschen"

vollzieht sich als eine "Selbstfindung", die in wesentlicher Verbindung mit der "Auffindung der Eigenart Gottes, des göttlichen Selbst, durch den Menschen" steht; der Vorgang "muß als Selbstverwirklichung Gottes bezeichnet werden; denn obwohl das Selbst Gottes erst in der Geschichte ... gefunden wird, so ist es doch Gott,der dieses Finden wirkt"[177]. So "bricht Gott selbst nicht mit Gewalt in seine Schöpfung ein, um als ihr Herr anerkannt zu werden", sondern "durch das Handeln der Menschen, durch ihr Suchen und Finden"[178], durch die "Liebe", die "trotz ihrer auffälligen Schwäche und Ohnmacht dennoch in Wahrheit diese Welt regiert"[179]. Und auch da, wo Gott nicht herrscht, erscheint seine Macht, denn, wie gesehen, bedeutet die Abwesenheit Gottes Verzicht auf das eigene Selbst, Leid.

Die andere Seite der Korrelation zwischen Schöpfung und Schöpfer, nämlich die der Abhängigkeit Gottes von der Schöpfung läßt, wie erörtert, die Selbstverwirklichung Gottes von der Versöhnung der Welt und damit von der Selbstverwirklichung des Menschen abhängen. Daher bedeutet das Leiden der Welt auch Leiden Gottes. So können wir sagen, daß der trinitarische Gott "das Böse und das Leid der Welt auf sich nimmt... In der Spannung zwischen Macht und Ohnmacht des Schöpfers, im Tod seines Sohnes und mit der Verherrlichung beider durch den Geist nimmt der trinitarische Gott das Leid seiner Schöpfung auf sich selber. So ist er der Gott der Geschichte und ihre Wahrheit"[180]. Früher haben wir schon auf einen anderen Aspekt der Kreuzestheologie hingewiesen. Indem die ganze Person und Geschichte Jesu durch die sozusagen trinitarische Struktur Gottes in Gott selber aufgehoben ist, ist sein Tod am Kreuz nicht kenotisch als "Selbstentäußerung" Gottes auszudeuten, sondern als Offenbarung der Art der Herrschaft Gottes, die sich eben in der Form der ohnmächtigen Liebe äußert (s.o.: S. 271 mit Anm. 52).

o) Das trinitarisch vermittelte Endgeschehen und seine bedingende Rolle

Wie ernst und streng Pannenberg die Einbeziehung der Schöpfung in das trinitarische Leben versteht, das zeigt sich vor allem darin, wie entscheidend seiner Meinung nach die volle und endgültige Ankunft des Reiches Gottes, der eschatologischen Versöhnung der Welt, für das Sein Gottes selber ist. Zwar behauptet er immer wieder, daß in der Auferstehung Jesu das Eschaton bereits Wirklichkeit geworden ist, daß sich darin die Gottheit Jesu, welche sich in einer Beziehung gegenseitiger Abhängigkeit zu der des Vaters und zu der des Geistes befindet, bereits endgültig entschieden und geoffenbart hat. Hier versteht er aber das Wort "endgültig im Sinne der Vorwegnahme der

immer noch ausstehenden Endgültigkeit der allgemeinen eschatologischen Zukunft"[181]. Der vorwegnehmende Charakter der Auferstehung Jesu bedeutet also, daß ihre Endgültigkeit nur eine durch die Ankunft des Eschaton selbst bedingte und daher bis dahin hypothetisch bleibende Endgültigkeit ist. "Nun bleibt aber die göttliche Wirklichkeit im Prozeß dieser Geschichte strittig. Erst die Vollendung der Menschheitsgeschichte im Reiche Gottes kann das Handeln Gottes in den Wegen und Irrwegen der Menschengeschichte definitiv erweisen, so wie auch das Handeln Gottes in der Geschichte Jesu erst von seiner Auferstehung her erwiesen ist, die ihrerseits noch der Besiegelung durch die Endoffenbarung Gottes bedarf"[182]. Ähnlich wird sich erst beim Endgeschehen zeigen, was das Wesen der Kirche sei: "Der Leib des Auferstandenen zu sein, ist das Wesensgeheimnis der Kirche, das erst mit der Wiederkunft Christi offenbar werden wird"[183]. Dabei geht es nicht bloß um die Offenbarung von etwas noch Verborgenem, aber bereits Bestehendem, sondern um das Sein Gottes überhaupt, denn nach Pannenberg sind in bezug auf Gott Erscheinen - Herrschen, Handeln - und Sein nicht zu unterscheiden. "In dieser ganzen trinitarisch vermittelten Geschichte Gottes mit der Welt steht die Gottheit Gottes auf dem Spiel bis mit der Vollendung seines Reiches auch seine Gottheit erwiesen sein wird. Denn ohne das Kommen seines Reiches wäre Gott nicht. Darum ist die Zukunft seines Reiches der Ort der Wirklichkeit Gottes wie auch der Wahrheit der Geschichte als eine Geschichte seines Handelns"[184]. So können wir sagen, "daß die Wirklichkeit Gottes ganz und gar mit der Zukunft seines Reiches koinzidiert"[185]. Die Existenz des trinitarischen Gottes entscheidet sich also eigentlich erst bei der Ankunft des Endgeschehens: "Ohne ihre zukünftige Offenbarung aber wäre die Gottesherrschaft - und so auch das Leben des Auferstandenen und Erhöhten - nicht nur verborgen, sondern gar nicht existent"[186]. In der Trinitätslehre werden also "das Sein Gottes und die Geschichte seines Handelns als Einheit" gedacht, so daß Gott selber durch seine Einheit mit seinem Handeln in der Weltgeschichte als geschichtlich verstanden wird[187]. Mit der Auffassung der Einheit des göttlichen Wesens mit seinem Handeln, die durch die Trinitätslehre ausgedrückt wird, hängt ähnlich die Vorstellung zusammen, daß in Jesus Christus Gott als der unbegreifliche Gott geoffenbart wird[188]. Geschichtlichkeit und Unbegreiflichkeit gehören nach Pannenberg zusammen. "Man hat zu allen Zeiten an der Trinitätslehre in besonderem Maße die Unbegreiflichkeit Gottes empfunden... Das hängt damit zusammen, daß die Trinitätslehre den Gottesgedanken der als Geschichte ereigneten Offenbarung formuliert"[189]. "So ist die Trinitätslehre das Siegel der reinen Zukünftigkeit Gottes"[190]. Wenn Pannenberg von der "Strittigkeit"

der Wirklichkeit Gottes spricht, bezieht er sie also nicht bloß auf die Unzulänglichkeit menschlichen Erkennens, sondern auf das Dasein Gottes selbst. Gott wird im strengen Sinne des Wortes. Erst das Ende des Werdeprozesses Gottes, der mit dem Werdeprozeß der Wirklichkeit als ganzer - welcher gemäß der bereits erörterten Beschränkung der Gültigkeit des Korrelationsgedankens als Freie Wirkung Gottes zu denken ist (5. Kap., k; 7. Kap., j und m) - zusammenfällt, wird uns Endgültigkeit, Absolutheit, Sicherheit, Gewißheit bringen (s.o.: S. 259 ff.). Ein solches für katholische Theologie ungewöhnlich radikales Verständnis der Geschichtlichkeit Gottes liegt der Kritik Pannenbergs an dieser Theologie zugrunde, sie erweise Voreingenommenheit und hänge sogar in den Fällen, in denen die Weltgeschichte mit einbezogen wird, schließlich an einer punktförmigen Auffassung der Gottesoffenbarung (s.u.: Anhang, 1., c).

Das Endgeschehen selber wird ähnlich wie der ganze geschichtliche Prozeß, der zu ihm führt, christologisch vermittelt erfolgen. "Deshalb ist die Erwartung der Wiederkunft Christi für den christlichen Glauben ebenso grundlegend wie die volle Ankunft der Herrschaft Gottes. Die Christen erwarten dies beides als ein und dasselbe Geschehen: Die Wiederkunft Christi bringt die Vollendung der Gottesherrschaft mit sich"[191]. Freilich muß diese christologische Vermittlung auf Grund der Korrelativität der göttlichen Personen trinitarisch verstanden werden. Wie bereits gesagt wurde, ist die Vollendung der Schöpfung des Vaters, auf Grund der Korrelativität der göttlichen Personen, ein Werk des Sohnes und des Geistes, a.g. des Sohnes durch den Geist des Vaters, der auch der Geist des Sohnes ist.

Das göttliche Reich bestimmt trotz und wegen seiner Zukünftigkeit den ganzen Prozeß der Wirklichkeit, denn es stellt eben darum das Ende, das Endgültige, dar, weil es das Wesen und Ziel jeder Sache, jedes Phänomens und jeder Handlung ist: "das zukünftige Reich kann nur so das Reich Gottes sein, daß seine Zukunft bereits jetzt die Gegenwart bestimmt und in derselben Weise schon die Gegenwart alles jetzt Vergangenen bestimmt hat. Beides, daß die Gottheit Gottes in der Geschichte noch auf dem Spiel steht und daß Gottes zukünftige Wirklichkeit doch schon im Prozeß der Geschichte am Werke ist, vermag die Trinitätslehre auszusagen durch die Spannung zwischen dem schöpferischen Handeln des Vaters und seiner Angewiesenheit auf das Wirken des Sohnes und des Geistes zur Realisierung des Reiches Gottes als seiner Gegenwart in der Schöpfung und der Schöpfung in ihm ohne Auflösung ihrer Verschiedenheit"[192].

Das Endgeschehen bildet das Gericht jedes Verhaltens, sein Kriterium, seinen Maßstab. Wie erörtert, besteht die unüberholbare Maßgeblichkeit Jesu in der Verwiesenheit auf diese den Geist des Vaters tragende und daher dessen Reich bringende endgültige Norm, und Jesu Geschichte und Nachgeschichte befinden sich im Dienst an dieser Norm, deren volle Verwirklichung im Endgeschehen erfolgen bzw. das Endgeschehen selbst sein wird. So erweist die Maßgeblichkeit oder Exemplarität Jesu nicht die platonisierende Form eines nachzuahmenden bestimmten Vor- oder Urbildes, das einmal bekannt das Christusgeschehen selbst entbehrlich machen würde. Sie vollzieht sich in einem unumkehrbaren, sich immer verändernden bzw. geschichtlichen, alles umfassenden und als Wirkung des Christusgeschehens und daher als zu ihm wesentlich gehörend und als trinitarisch vermittelt zu denkenden einmaligen Prozeß, fortschreitend zum eschatologischen Endgeschehen hin.

Mit der Darstellung Gottes als Trinität schließe ich die Darlegung des Gottesbegriffs Pannenbergs ab. Gott ist Trinität. Das trinitarische Thema schließt alles, was in den vergangenen Kapiteln über Gott gesagt wurde, in sich. Denn sowohl die Erfüllung der Bestimmung des Menschen (4. Kap.) als auch die Einheit des alles überhaupt allein bestimmenden Gottes (5. Kap.), seine Geschichtlichkeit (6. Kap.), seine Personalität (7. Kap.) und sein dialektisches Wirken in der Weltgeschichte (8. Kap.) sind christologisch bzw. trinitarisch vermittelt. Darauf gründet der Absolutheitsanspruch des Christentums, daß "die eigentliche Wirklichkeit Gottes überhaupt erst durch Jesus zugänglich wird", ein Anspruch, der, bis das Endgeschehen eintrifft, strittig bleibt, der aber sich bis dahin rational vertreten läßt, soweit er sich an der Wirklichkeit, wenn auch nur vorläufig und teilweise, durch den Erweis der Integrationskraft des Christusgeschehens bewährt.

III. TEIL
Die empirische Bewährung des Gottesbegriffs

Im vorigen Teil ging es um die Darlegung des Gottesbegriffs bei Pannenberg. Im jetzigen wird die Frage der empirischen Bewährung dieses Begriffs im Mitelpunkt unserer Aufmerksamkeit sein. Bei den Realwissenschaften gehören Begriff und Wirklichkeit wesentlich zusammen: Dabei ist der Begriff immer auf Wirklichkeit bezogen und auf sie angewiesen. Freilich trifft das auch für den Gottesbegriff zu. Daher macht Pannenberg, wie wir im vorigen Teil festgestellt haben, immer wieder den Versuch, die Richtigkeit seiner Bestimmung des Gottesbegriffs durch Hinweise auf die Wirklichkeit zu bestätigen. Wir sahen auch, daß er die allgemeine Behauptung der Priorität des Historischen gegenüber dem Begrifflichen oft aufstellt. Ferner wurden oft im vorigen Teil auch ausdrückliche Erklärungen über die noetische Position Pannenbergs gemacht. Diese Erklärungen beschränkten sich jedoch fast nur auf den allgemeinen Hinweis sowohl auf die von der Geschichtlichkeit - Freiheit oder Personalität - Gottes herrührende Notwendigkeit des vorgreifenden Vertrauens bzw. des antizipierenden Denkens als auch auf die sich daraus ergebende Forderung der empirischen Bewährung, ohne jedoch darzutun, wie eine solche Bewährung konkret aussehen soll. Bereits der Gedanke einer empirischen Bewährung des Göttlichen ist nicht problemlos. Darauf wurde schon im 2. Kapitel hingewiesen, in dem das Thema, ob die Gottesfrage nicht eine doch unumgängliche, aber gleichzeitig unlösbare Frage sei, vielfach herausgehoben worden ist. Daher werde ich mich zuerst mit dieser einführenden Frage der Möglichkeit der empirischen Bewährung des Göttlichen befassen (10. Kap.), um danach darzulegen, worin die empirische Bewährung theologischer Aussagen nach Pannenberg besteht (11. Kap.). Die Kürze dieses 3. Teiles kann als Veranschaulichung der auf der Zusammengehörigkeit von Begriff und Wirklichkeit beruhenden Tatsache betrachtet werden, daß bei Pannenberg ein von der Behandlung des Begriffs unabhängiger und eingehender Traktat über die empirische Bewährung eigentlich nicht vorhanden ist. So sehr und so oft er auf die eine oder andere Weise auch von empirischer Bewährung spricht, beschränken sich seine Erklärungen in diesem Gebiet faktisch doch nur auf ziemlich allgemeine Hinweise, und zwar sogar innerhalb seines, sich besonders mit diesem Themenkreis beschäftigenden Buches "Wissenschaftstheorie und Theologie", das trotz seiner Konzentration auf das Methodologische ebenfalls als ein Traktat über die formale Beschreibung des Gottesbegriffs sowohl im allgemeinen als auch in ihrer christlichen Konkretisierung angesehen werden kann.

10. Kapitel
Die Forderung nach empirischer Verifizierung und das Problem ihrer Anwendung auf den Gottesbegriff

Für den modernen "logischen" Positivismus sind Sätze nur dann sinnvoll, wenn sie auf Sinnesbeobachtungen bzw. auf Protokollsätze, die solche Beobachtungen wiedergeben, zurückführbar sind[1]. Da religiöse Aussagen angeblich diese Forderung nicht erfüllen können, versagt man ihnen eigentlich kognitiven Charakter und damit auch Wissenschaftlichkeit; man schreibt ihnen deshalb nur "expressive" Beschaffenheit zu. Nach dieser Ausdeutung intendiert die religiöse Sprache "keine Behauptungen über Sachverhalte", keine Wiedergabe von Objektivität, sondern drückt nur subjektive Einstellungen aus[2]. Mit Hilfe von David Hume's Argument gegen die Induktion hat Karl Popper die Möglichkeit der Anwendung der positivistischen Verifikationsforderung auch auf die Gesetzesaussagen in den Naturwissenschaften bestritten: Die Begrenztheit der Zahl von Beobachtungen entspricht nie adäquat der unbegrenzten Allgemeinheit einer Gesetzesformulierung. Daher schränkt er das Verifikationskriterium auf die Forderung ein, daß wissenschaftliche Sätze einen Bezug auf mögliche Beobachtungen haben und so überprüfbar sein müssen. Da eine solche "schwache Verifikation" auch bei metaphysischen Aussagen möglich ist, stellt er ein neues Kriterium der Wissenschaftlichkeit auf, nämlich das der Falsifizierbarkeit. Hier sei bemerkt, daß nach Popper nur Gesetzesaussagen, welche Verallgemeinerungen und Vorhersagen erlauben, eigentlich wissenschaftlichen Status besitzen[3]. Seiner Ansicht nach werden Gesetzesaussagen in ihrer unbeschränkten Allgemeinheit durch das Auftreten eines einzigen ihnen widersprechenden Falles falsifiziert, während metaphysische Aussagen prinzipiell unfalsifizierbar und in diesem Sinne nicht empirisch überprüfbar sind.

Außer durch diesen Umweg der Kritik an der Metaphysik[4] hält Popper auch ausdrücklich jede religiöse Lehre für unwissenschaftlich, und zwar aus folgendem methodologischem Grund, weil man in der Religion von angeblich unfehlbaren und daher nicht zu überprüfenden Quellen ausgeht und damit autoritativ verfährt. Poppers Kritik an der Religion wurde von seinem Schüler W.W. Bartley weiterentwickelt und auf die zeitgenössische protestantische Theologie aller Richtungen angewandt. Hier sieht er eine "Flucht ins Engagement", in ein irrationalistisches Glaubensengagement, das er mit der Rückführung ihrer Behauptungen auf einen irrationalen Ausgangspunkt, nämlich auf eine angeblich aus sich selbst gewisse und daher nicht mehr begründbare Quelle zusam-

menhängen läßt. Bartley hat seine Kritik an der Theologie besonders an Hand der Beispiele von K. Barth und P. Tillich geübt. Hans Albert tut es im Hinblick auf R. Bultmann und dessen hermeneutische Methode. Das hermeneutische Verfahren als solches wird von ihm als eine Verwirklichung des Offenbarungsmodells betrachtet, sofern es von einem vorgegebenen Text ausgeht, den es nur auslegen und nicht kritisch destruieren will. Zudem weist er Bultmanns Trennung von Welt- und Selbstverständnis wie auch die von ihm für unnützliche "Immunisierungsstrategie" zur Rettung des Gottesgedankens gegen die Kritik gehaltene "These von der Nicht-Objektivierbarkeit Gottes" zurück. Nach ihm wird der Gottesgedanke durch eine solche Umformung funktionslos, unbrauchbar[5].

Zweifellos gibt es zwischen der positivistischen Kritik an der Religion und einem großen Teil der Ansätze innerhalb der modernen protestantischen Theologie grundlegende Übereinstimmungen, so daß man nicht sagen kann, daß die positivistische Kritik grundlos sei. Das beste Beispiel ist die radikal vertikale Worttheologie Barths mit ihrem vollen Verzicht auf empirische Anküpfungspunkte und Vermittlungen und mit ihrer entsprechenden Rückführung des Glaubens auf Wagnis und Selbstentscheidung bzw. auf reinen Gehorsam (s.o.: S. 40-46). Daß Bartley Sympatie für die Konsequenz des Denkens Barths äussere[6], ist sicher nicht zufällig. Der existenzialhermeneutische Ansatz Bultmanns nimmt zwar einen "Anknüpfungspunkt" an, nämlich den Menschen; der Mensch wird aber dabei nur als negativer Anknüpfungspunkt aufgefaßt, und zwar als Frage und Widerspruch angesichts des Göttlichen (s.o.: S. 47 und 49). Bultmann bleibt den zwei Reformatorischen Prinzipien der "sola fides" und der "sola scriptura" treu (S. 48) und vertritt ähnlich wie Barth die Auffassung vom Glauben als reinem, d.h. unbegründetem Gehorsam, als bloßer Selbstentscheidung (S. 50-56). Man kann doch nicht sagen, daß bei ihm jede nachträgliche empirische Bewährung fehle: Zum existenzialen Ansatz gehört eine existenzielle Bewährung im Subjekt. Aber die Reduktion der Bewährung auf das Innerliche (S. 55) und die Ablehnung der Gültigkeit jedes auf der Historie beruhenden theologischen Beweises und des objektivierenden Denkens im allgemeinen (S. 52 f.) rechtfertigt mindestens zum Teil die Kritik Alberts an der These der Nichtobjektivierbarkeit Gottes. Die Bultmann-Schüler haben zwar gegen ihren Meister die Notwendigkeit der Anknüpfung des Kerygmas und damit auch des Glaubens und der Theologie an den historischen Jesus befürwortet und daher die Leben-Jesu-Forschung gefördert (s.o.: S. 59-63). Sie stimmen aber mit ihm in den Grundzügen seiner Lehre überein, nämlich

in der Ablehnung jeder eigentlichen Legitimation, jedes Beweises (S. 63 f.), in der Reduktion des Religiösen auf die Innerlichkeit, die das Religiöse einerseits auf den durch das biblische Kerygma ausgedrückten Anspruch Gottes und andererseits auf die aus eigener Selbstentscheidung stammende gehorsame Annahme dieses Anspruchs durch den glaubenden Menschen zurückführt (S. 64-68), und schließlich in der Betrachtung des Glaubensakts selbst als der eigentlichen Bewährung des Göttlichen (S. 69-72). Zudem sei bemerkt, daß ähnliche Gedanken auch in den modernen theologischen Ansätzen außerhalb der Bultmann-Schule vorzufinden sind (s.o.: S. 68 f. und 72 ff.). In einem Punkt stimmen der das Religiöse ablehnende Neopositivismus und ein großer Teil der modernen Theologie also überein, nämlich in ihrer dualistischen Grundauffassung, welche das Gegenständliche und das Subjektive voneinander trennt und die Wissenschaft auf den ersten dieser Seinsbereiche und die Religion auf den zweiten einschränkt.

Wir sahen, daß Pannenberg gegen jede dualistische Auffassung ist. Nach ihm gehören alle Seinsbereiche wesentlich zusammen, bedingen einander: Einerseits ist das Subjekt nicht ohne seine Mit- und Umwelt verständlich, andererseits ist es erst das Subjekt, welches durch sein Denken und Handeln die gegenständliche Wirklichkeit in eine sinnvolle Einheit verwandelt. Pannenberg möchte "die falsche Alternative vermeiden zwischen dem mit Recht in Zweifel gezogenen Wissenschaftsideal restloser Objektivität (als vollständigem Absehen von allem Subjektiven), das noch nicht einmal in den Naturwissenschaften und in der Mathematik erreichbar ist, und der Illusion eines überhaupt nicht objektivierenden Redens, das ebensowenig erreichbar sein dürfte"[7]. Für ihn besteht die Wahrheit überhaupt in der Versöhnung von Subjekt und Objekt. Daher vertritt er ein Ineinander der Konsensus- und der Korrespondenztheorie der Wahrheit: "Die Momente der Gegenstandskorrespondenz und des Konsensus im Wahrheitsbegriff fordern einander wechselseitig. Sie lassen sich nicht prinzipiell einander unterordnen. Die alternative Entgegensetzung von Korrespondenztheorie und Konsensustheorie der Wahrheit bleibt daher kurzschlüssig"[8]. Pannenbergs direkte Kritiken an den im vorigen Abschnitt erwähnten theologischen Ansätzen wurden bereits oben im 3. Kapitel vorgeführt. Den radikalen Vertikalismus Barths hält er für eine "grundlose Setzung des theologischen Bewußtseins", für "Subjektivismus", sogar für "dessen äußerste Zuspitzung" (s.o.: S. 46). Er stimmt der von Bultmann behaupteten Entsprechung von Mensch- und Gottesfrage doch zu, betrachtet aber dessen Lösung angesichts beider Fragen als unangemessen (S. 58 f.). Folgerichtig

weitet Pannenberg seine Kritik auf alle theologischen Ansätze aus, die mehr oder weniger entweder den supranaturalistischen Vertikalismus oder die existenziale Reduktion teilen (S. 75, 80 ff. und 84 f.).

Es wurden bereits in den vergangenen Kapiteln die wichtigsten Gründe dargelegt, warum Pannenberg die Notwendigkeit der Bewährung in der Theologie vertritt. Im folgenden sei kurz auf diese Gründe samt einigen erklärenden Ergänzungen hingewiesen. Jede theologische Arbeit muß Treue sowohl zum historischen Jesus als auch zum jeweils gegenwärtigen Menschen erweisen. Hier wäre besonders an die im 8. Kapitel dargelegte Auffassung Pannenbergs von Hermeneutik zu denken. Im Hinblick auf das Christentum muß man einerseits "vom historischen Jesus ausgehen", andererseits ist "die eine und selbe Botschaft verschiedenen Menschen und Zeiten eben in verschiedener und also je neuer Weise auszurichten" (s.o.: S. 82). Nach Pannenberg befindet sich der heutige Mensch "im Wirkungsbereich der Aufklärung" und will dementsprechend selbst verstehen; daher sind heute seiner Meinung nach alle Formen von Religion und Gottesglaube, "die lediglich auf autoritären Offenbarungsansprüchen beruhen und die sich den Fragen kritischer Rationalität entziehen", unglaubwürdig geworden (S. 83-87, bes. 85).

Bei seiner Begründung der Forderung nach Bewährung in der Theologie greift Pannenberg auch nach allgemeinen erkenntnistheoretischen Überlegungen: Menschliche Erkenntnis überhaupt erfolgt von unten her (s.o.: S. 89 f.). Daher gibt er dem logischen Positivismus recht, sofern dieser die Forderung der empirischen Verifikation als Bedingung sinnvoller Aussagen stellt, wenn er auch, wie noch zu erörtern ist, das strenge Verständnis des Positivismus von dieser Forderung nicht teilt: "Die These des logischen Positivismus, daß Aussagen, für die keine Verifikationsbedingungen angebbar sind, als sinnlos zu beurteilen seien, ist insoweit richtig: Wenn mit einer Behauptung - etwa der, daß Jesus der Offenbarer Gottes sei - die Versicherung verbunden wird, diese Behauptung sei im Prinzip keiner Prüfung, keiner Legitimation fähig, so wird dadurch der Begriff der Behauptung aufgelöst, und es bleibt nur der Schluß, bei der bekundeten Intention, etwas zu behaupten, müsse es sich um ein Selbstmißverständnis des so Redenden handeln, und es müsse in Wahrheit etwas anderes als eine Behauptung über einen Sachverhalt vorliegen. Das ist das Wahrheitsmoment der positivistischen Sinnlosigkeitsthese"[9]. Bei einer Auseinandersetzung zwischen K. Barth und H. Scholz über die Bedingungen für die Wissenschaftlichkeit der Theologie hat dieser die drei folgenden Postu-

late als "Mindestforderungen" der Wissenschaftlichkeit überhaupt gestellt: 1. Das Satzpostulat, nach dem jeder Behauptungssatz die Übereinstimmung mit einem Sachverhalt beansprucht und daher kognitiven Charakter haben soll. 2. Das Kohärenzpostulat, nach dem alle Sätze einer Wissenschaft sich auf einen einheitlichen Gegenstandsbereich beziehen sollen. Und 3. Das Kontrollierbarkeitspostulat, nach dem der Wahrheitsanspruch von Behauptungssätzen nachprüfbar sein soll[10]. Pannenberg betrachtet diese drei Mindestforderungen von Scholz als eine Einheit und mißt ihnen Unumgänglichkeit und "nicht überholte Aktualität" bei, denn nach ihm handelt es sich dabei "nur um die ausdrückliche Formulierung der logischen Implikationen von Behauptungssätzen"[11]. Der Verzicht auf sie bedeutet deshalb seiner Ansicht nach Selbstwiderspruch, kann nur "ein Selbstmißverständnis" sein.

Beim folgenden Argument für die Notwendigkeit der empirischen Verifikation religiöser Aussagen mischt Pannenberg erkenntnistheoretische Aspekte mit theologischen Auffassungen. Die christliche Botschaft erhebt den Anspruch, "die alle Menschen verpflichtende Wahrheit zu verkündigen"; Intersubjektivität ist aber nur unter der Voraussetzung gegenständlicher Vermittlung denkbar; ein allein auf Subjektivem gründender Glaube kann also "nur unverbindlich für die Mitmenschen" sein (s.o.: S. 88 f.). Hier ist auf das vorher erwähnte Ineinander der Konsensus- und der Korrespondenztheorie der Wahrheit hinzuweisen (S. 308 mit Anm. 8).

Die Vertreter der Worttheologie in allen ihren Richtungen berufen sich bei ihrer Ablehnung jeder eigentlichen Begründung des Glaubens bzw. jeder empirischen Vermittlung oder historischen Legitimation des Göttlichen auf den Gottesbegriff selbst, konkret auf den Anspruch des biblischen Wortes auf Göttlichkeit: Das biblische Wort könne auf Grund eines solchen Anspruchs schon vom Begriff her keine Begründung, Vermittlung oder Legitimation außer sich selber vertragen (s.o.: S. 44, 50 f., 53 f., 56, 63 f. 66 f.). Nach Barth ist jede empirische Kontrollierbarkeit des Göttlichen undenkbar, denn Gott ist kein verfügbares "Objekt", sondern Person, "unaufhebbares Subjekt", dem nur die Haltung des Gehorsams gegen sein Wort entsprechen kann (S. 43). Bei dem existenzialtheologischen Ansatz erscheint die Unverfügbarkeit Gottes implizit in der These der Nichtobjektivierbarkeit Gottes, und zwar gerade in der dort vertretenen Konzentration des Religiösen auf das Subjektive. Zudem ist die göttliche Macht z.B. nach Bultmann auch darum unverfügbar, weil sie geschichtlich ist (S. 48 und 56 f.). Dieser theologische Sachverhalt der Unverfügbarkeit Gottes hat in Bultmanns Denksystem das anthropolo-

gische Korrelat seiner Auffassung von der Eigentlichkeit des Menschen als Verzicht auf die Eigenmächtigkeit, d.h. christlich ausgedrückt: als Gehorsam gegen das Kerygma, als Glaube (S. 48 ff.). Alle diese Gedanken Barths und Bultmanns erinnern an im 2. Teil dargelegte Grundauffassungen Pannenbergs wie die Ungegenständlichkeit Gottes (5. Kap.) und dessen Geschichtlichkeit und Personalität und die daraus folgenden noetischen Konsequenzen (6. und 7. Kap.). Auch das anthropologische Korrelat fehlt nicht bei Pannenberg, sofern er die die Subjektivität des Menschen konstituierende Freiheit als göttliches Geschenk begreift (4. Kap., Abschnitt g und i).

Die gerade erwähnten Ähnlichkeiten des Denkens Pannenbergs mit dem der Worttheologie veranlassen ihn, einerseits der Haltung dieser Theologie angesichts der empirischen Bewährung ein Wahrheitsmoment einzuräumen, andererseits das Verständnis des logischen Positivismus von der Verifikationsforderung einzuschränken. Er sagt über das Problem der Nachprüfbarkeit von Aussagen über Gott: Es widerspräche "seiner Gottheit als der alles bestimmenden Wirklichkeit, dem Menschen wie eine jederzeit reproduzierbare endliche Gegebenheit nach Belieben verfügbar zu sein, damit menschliche Behauptungen an ihm gemessen werden könnten. Gottes Gottheit ist - wie immer es sonst mit ihrer Wirklichkeit stehen mag - auf solche Weise jedenfalls nicht zugänglich, weil das im Widerspruch zu ihrem Begriff stehen würde. Das ist das Wahrheitsmoment des Schlagworts von der Nichtobjektivierbarkeit, weil Unverfügbarkeit Gottes"[12]. Pannenberg gibt angesichts des direkten Einsatzes der Barthschen Dogmatik bei Gott und seinem offenbarendem Wort sogar zu: "Wenn es nämlich überhaupt möglich wäre, so zu verfahren, dann wäre es in der Tat das einzig sachgemäße Verfahren einer Theologie als Wissenschaft von Gott, mit Gott und seiner Offenbarung anzufangen"[13]. Ferner ist er eigentlich nicht gegen jede Theologie, die beim biblischen Wort einsetzt, sondern nur gegen diejenige, die ein solches Wort als einen unbefragten und undiskutierten Ausgangspunkt ansieht (s.o.: S. 84). Nur in diesem Sinne ist er gegen positive oder "positionelle" Theologie; er lehnt aber nicht die Positionen ab, die sich "um rationale Rechtfertigung bemühen" (S. 99). Die "Annahme unmittelbar evidenter Ausgangspunkte" ist nach ihm "als falscher Dogmatismus" zu betrachten (S. 105). Insofern stimmt Pannenberg mit der Kritik Poppers, Bartleys und Alberts an Religion und Theologie überein, distanziert sich aber freilich gleichzeitig von ihnen, soweit sie Religion und Theologie überhaupt mit einem solchen unkritischen Denken gleichsetzen. Pannenberg weist gegen die Worttheologie auch auf die Tatsache hin, daß "die Vorgegebenheit göttli-

cher Autorität, z.B. in Gestalt der Schrift als Wort Gottes, heute nicht mehr als allgemeingültig vorausgesetzt werden kann", daß "die Frage der göttlichen Autorität der Bibel und der christlichen Lehre ... vielmehr strittig und in der Theologie als Problem zu behandeln" ist[14].

Wie erwähnt, haben sich die Vertreter der Worttheologie auf den Gottesbegriff berufen, um jede gegenständliche Vermittlung oder empirische Bewährung des Göttlichen abzulehnen. Dasselbe tut Pannenberg, um eben die entgegengesetzte These zu verteidigen. Nach ihm ist es gerade der Begriff Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit, der die Bewährung an jeder Wirklichkeit verlangt und das Verständnis dieser Bewährung als ein ontologisches Argument bzw. als "Selbstoffenbarung", "Selbsterweis" oder "Selbstbeweis" begründet (s.o.: S. 91-95). Daher behauptet Pannenberg, daß diese Bewährung "nicht durch eine dem Gottesgedanken äußerliche Instanz erfolgt"[15]. Zwar sind der Mensch und die gegenständliche Wirklichkeit von Gott zu unterscheiden, aber doch nicht von ihm zu trennen, denn Gott ist die beides bestimmende Wirklichkeit (S. 92). Hier wäre an den in den vergangenen Kapiteln immer wieder vorkommenden Korrelationsgedanken als Ausdruck des Verhältnisses zwischen Gott und seiner Schöpfung zu erinnern. Damit hängt auch die als Teilnahme an der Gottessohnschaft aufgefaßte und - ähnlich wie diese Sohnschaft - als gleichzeitige Zusammengehörigkeit und Selbstunterscheidung begriffene Einbeziehung von Welt und Mensch in den Zirkel des trinitarischen Lebens zusammen (S. 278 f. und 293-298). Gerade und nur in diesem Sinne kann Pannenberg der These Barths von der Erkennbarkeit Gottes allein durch sich selbst zustimmen: "In diesen Zirkel des göttlichen Lebens aber kommt nicht hinein, wer nicht schon darin ist. Gott wird nur durch Gott erkannt: Dieser Satz Karl Barths behält an dieser Stelle sein Recht"[16].

Da Pannenberg der Bewährung des Göttlichen die Form des ontologischen Beweises zuschreibt, versteht er die Theologie als einen Vorgang der Explizierung oder Reflexion, einen Vorgang, den er auch als Bestimmung, Konkretisierung, Thematisierung, Theoretisierung und Systematisierung bezeichnet (s.o.: S. 95 und 101). Natürlich handelt sich dabei nicht um die abstrakte Ableitung von Vernunftprinzipien und auch nicht um die bloße Entfaltung bereits vorhandener Kräfte nach der Art eines streng verstandenen Evolutionismus (S. 95 und 106). Das würde ontologisch die Verneinung der Freiheit Gottes (S. 192 ff.) und noetisch seine Verfügbarkeit durch den Menschen bedeuten. Bei dem Verhältnis zwischen Gott und Wirklichkeit geht es nicht um Identität, sondern um Einheit mit dem Verschiedenen (S. 96), und zwar um eine Einheit,

die, wie gesagt, von Gott als der von seiner Schöpfung - d.h. von dem von ihm bereits Geschaffenen - frei bestimmenden, a. g. als der schöpferisch, geschichtlich oder personal wirkenden Kraft her geschieht und die darum nur nachträglich durch den Prozeß der Geschichte bzw. durch das Handeln Gottes selbst als bewährt erkannt werden kann. Auf denselben Sachverhalt weist auch die bereits im vergangenen Abschnitt erwähnte Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und seiner Schöpfung als gleichzeitige Zusammengehörigkeit und Unterscheidung hin. Auf Grund der Art dieses Verhältnisses verwirklicht sich die Explizierung des Göttlichen nur im Prozeß der Geschichte, und nur die Geschichte kann zuletzt der echte Interpret des Gott offenbarenden Geschehens sein. Diese ganz einheitliche Auffassung, die aus ontologischen, noetischen und methodologischen Elementen besteht, bilden, wie in den vorigen Kapiteln dargelegt wurde, die Grundsäulen des Systems Pannenbergs. Zusammenfassend dürfen wir sagen, daß er die Forderung der empirischen Bewährung von Aussagen über Gott mit der Nichtobjektivierbarkeit und Unverfügbarkeit Gottes wie auch mit dem Gedanken seines Selbsterweises vereinbart, und zwar mit Hilfe der folgenden zwei Auffassungen: 1. Gott befindet sich in seiner Schöpfung nur indirekt, als die sie bestimmende Macht, die eins mit ihr und gleichzeitig verschieden von ihr ist; und 2. die göttliche Macht ist frei von ihrer Schöpfung, wirkt frei, schöpferisch, geschichtlich, personal, und kann darum eigentlich nur nachträglich von ihrer Wirkung oder ihrem Handeln bzw. von sich her, d.h. durch sich selbst erkannt werden.

Pannenberg stimmt also mit dem Barthschen und dem Bultmannschen Ansatz in der Annahme der Offenbarung Gottes als Selbsterweises überein, distanziert sich aber von ihnen, sofern nach ihm der Selbsterweis Gottes die gegenständliche Wirklichkeit und so die Forderung nach empirischer Bewährung impliziert. In der Behauptung dieser Forderung stimmt er zwar mit dem Wissenschaftsbegriff des modernen Positivismus überein. Sein Verhältnis zum modernen Positivismus muß jedoch differenziert verstanden werden, denn dieser ist selber keine homogene Einheit. Wie bereits erwähnt wurde, setzt der Positivismus meistens der wissenschaftlichen bzw. empirischen Erkenntnis das Metaphysische und Religiöse entgegen. Im 2. Kapitel habe ich an Hand verschiedener naturwissenschaftlicher und philosophischer Ansätze gezeigt, wie jede Wissenschaft oder Philosophie sich in einer metaphysischen bzw. religiösen Perspektive bewegt, so daß die Gottesfrage sich überall als unumgänglich zu erweisen scheint. Pannenberg behandelt dieses Thema ausdrücklich im Rahmen der wissenschaftstheoretischen Diskussion im 1. Teil seines Bu-

ches "Wissenschaftstheorie und Theologie". Implizit befindet sich das Thema überall in seinen Schriften, denn seinem ganzen Denken liegt, wie gesehen, die Forderung zugrunde, alle Seinsbereiche, die Phänomene jeder Art sowohl in ihrer qualitativen als auch in ihrer zeitlichen Differenz im Rahmen einer einheitlichen, als geschichtlich verstandenen Gesamtauffassung, die er mit dem Thema der Sinntotalität - der Wahrheit oder des Göttlichen - zusammenfallen läßt, miteinander zu verbinden.

Für die Erhärtung seiner These der Unzulässigkeit der Entgegensetzung von empirischen Wissenschaften und Metaphysik oder Religion kann Pannenberg sich auf Ergebnisse aus der allgemeinen wissenschaftstheoretischen Diskussion selbst berufen. Bereits die singuläre Es-gibt-Sätze oder Basissätze im Sinne Poppers, die bloß einzelne Beobachtungen ausdrücken wollen, implizieren durch den Gebrauch allgemeiner Wörter bei ihrer Formulierung "allgemeine Begriffe", "allgemeine Sätze" und sogar "ganze theoretische Perspektiven"[17]. "Denn durch die Sprache, derer die Formulierung von Basissätzen bedarf, bleibt die Naturwissenschaft ... mit der Logik ihrer Aussagen verwurzelt in Weltansichten letztlich philosophischen oder religiösen Charakters"[18]. Die Notwendigkeit einer umfassenden und insofern metaphysischen oder religiösen Perspektive innerhalb der Naturwissenschaften erscheint nach Pannenberg auch in der im wissenschaftstheoretischen Gespräch weitgehend akzeptierten methodologischen Auffassung, "daß in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen nicht nur einzelne Hypothesen, sondern ganze Theoriezusammenhänge zur Diskussion stehen"[19]. Er erklärt diesen Sachverhalt folgendermaßen: "Diese Auffassung ergibt sich schon daraus, daß eine einzelne Hypothese 'im allgemeinen' nur in Verbindung mit anderen Hypothesen zu Schlußfolgerungen führt, die für ihre eindeutige Überprüfung geeignet sind. Daher 'betrifft die Nachprüfung im Grund nicht nur eine einzelne Hypothese, sondern das ganze System der Physik als ein Hypothesensystem'"[20]. Pannenberg beruft sich insbesondere auf T.S. Kuhn, für den es sich bei jeder eigentlichen wissenschaftlichen Revolution um den "'Triumph eines neuen Paradigma über das alte' (195)" handelt; Kuhn wendet sich deshalb "gegen die 'Schablone der Falsifikation durch unmittelbaren Vergleich mit der Natur' (110). Die Entscheidung gegen ein theoretisches Paradigma sei immer zugleich Entscheidung für ein anderes, so daß das Urteil über eine Anomalie immer 'den Vergleich beider Paradigmata mit der Natur und untereinander' beinhalte (111)"[21].

Die letzten Erwägungen führen uns zu zwei Punkten, die im Hinblick auf den Vergleich zwischen der Bewährung innerhalb der Naturwissenschaften und der

der theologischen Aussagen sehr wichtig sind. Ich beziehe mich auf die Geschichtlichkeit der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung und auf die Indirektheit naturwissenschaftlicher Verifikation. Die Naturwissenschaften konzentrieren sich meistens auf das Allgemein-Gesetzliche und insofern auf das Ungeschichtliche. Wie vorher erwähnt wurde, spricht Popper prinzipiell nur der Behandlung dieses Aspekts Wissenschaftlichkeit zu. Pannenberg hingegen hält, wie oben erörtert wurde, eine solche Konzentration auf das Allgemein-Gesetzliche für eine im Grunde unzulässige Abstraktion, weil die Natur als ganze geschichtlich ist und weil ihre gesetzlichen Aspekte durch das Individuell-Kontingente geprägt und bedingt sind (S. 192 f.). Zudem sind nach ihm Natur- und Geisteswissenschaften nicht voneinander zu trennen (S. 198 mit Anm. 115 und S. 234 mit Anm. 10), da es der Mensch ist, welcher die Natur erst zu einer sinnvollen Einheit bringt (S. 194 ff.). Methodologisch bedeutet das für Pannenberg, daß die Naturwissenschaften auf Grund der Geschichtlichkeit ihres Gegenstandes und wegen ihrer Bindung an die Sinnfrage letztlich - ähnlich wie die Geisteswissenschaften - an den hermeneutischen Methoden hängen und daher die Ergänzung durch die entsprechenden Disziplinen brauchen: "Neben Disziplinen, die den abstrakten Aspekt allgemeiner Regelbildung thematisieren, muß es Disziplinen geben, die den Zusammenhang von individuellen und allgemeinen Strukturen im Ablauf des Geschehens erforschen, und endlich solche, die die umfassenden Sinnhorizonte thematisieren, die auch in den Prozessen naturwissenschaftlicher Forschung als Prozessen der Paradigmapräzisierung immer schon im Spiele sind"[22]. Da die Wirklichkeit als ganze geschichtlich ist, müssen auch naturwissenschaftliche Theorien als Hypothesen mit antizipativem Charakter angesehen werden, was Popper selbst zugibt[23] und was nach Pannenberg, wie angedeutet, am besten in den wissenschaftstheoretischen Erwägungen Kuhns zum Ausdruck kommt[24]. "Im Verfolg dieser Frage ergibt sich in neuer Weise die alte 'metaphysische' Unterscheidung von Wesen und Erscheinung, da die Weise, wie sich der Gegenstand der Erkenntnis in gegenwärtigen Hypothesen darstellt, dann zu unterscheiden ist davon, als was er sich endgültig herausstellen wird. Die im Begriff der Antizipation liegende Unterscheidung von Wesen und Erscheinung wirkt sich dann natürlich auch aus auf den Status der Beobachtungen und Beobachtungssätze, an denen empirische Hypothesen zu überprüfen sind ... Jedenfalls ist deutlich geworden, daß sich die Fragen nach der Wahrheit und nach dem Wesen, dem endgültigen Wassein der Dinge, nicht trennen lassen. Das bedeutet aber, daß 'metaphysische' Ideen" für den "Geltungssinn" wissenschaftlicher

Erkenntnis "konstitutiv sind"[25]. Demgemäß hängen die Naturwissenschaften inhaltlich und methodisch von der Frage nach der Sinntotalität ab, die, wie oben im 8. Kapitel besprochen wurde, das Thema sowohl der Hermeneutik und der Metaphysik (S. 254-257) als auch der Religion und Theologie (S. 261 f.) ausmacht. Letztlich muß man überall einen "religiösen oder quasi-religiösen Vorgriff auf endgültige Zukunft", auf "Sinntotalität" vollziehen (S. 239). Eine ungeschichtliche und daher der theologischen Methode entgegenstehende oder von der religiösen Thematik völlig abstrahierende bzw. sie verneinende Betrachtung der Naturwissenschaften muß also nach Pannenberg für unsachgemäß gehalten werden. Aus dem Dargelegten folgt, daß im Gegensatz zur Meinung Poppers die Aufstellung von Gesetzeshypothesen, die die Vorhersage von Ereignissen gestatten, "nicht zum Maßstab wissenschaftlicher Erklärung und Theoriebildung überhaupt erklärt werden darf", daß, wie gesagt, es auch Wissenschaften geben muß, "die den Zusammenhang von individuellen und allgemeinen Strukturen im Ablauf des Geschehens erforschen", wie auch solche, die wie die Philosophie und die Theologie "die umfassenden Sinnhorizonte thematisieren"[26]. Die Beziehung zwischen den verschiedenen Arten von Wissenschaften soll als eine Relation der gegenseitigen Abhängigkeit und Bedingtheit verstanden werden. Das ergibt sich aus der gegenseitigen Bedingtheit sowohl von geschichtlichem Prozeß und Ende (S. 235 ff.) als auch von umfassender Theorie und konkreter Erfahrung (S. 240-243).

Das positivistische Sinnkriterium engt die empirische Überprüfbarkeit auf die Rückführbarkeit einer Behauptung auf Sinnesdaten bzw. auf die solche Daten protokollierende Sätze, auf die sogenannten Protokollsätze oder im Falle Poppers Basissätze ein. Dieses Kriterium kann sicher nicht auf die Aussagen über Gott angewandt werden, da Gott nicht mit der gegenständlichen bzw. beobachtbaren Wirklichkeit gleichzusetzen ist. Wie erklärt, ist Gott nicht identisch mit seiner Schöpfung, sondern er befindet sich in ihr nur indirekt, als die sie bestimmende Macht. Es muß aber die Frage gestellt werden, ob naturwissenschaftliche Sätze überhaupt unmittelbar an den Beobachtungen bzw. an den sie wiedergebenden Protokoll- oder Basissätzen überprüfbar seien. Diese Frage ist im Grunde bereits, und zwar negativ beantwortet worden, als bei der Erörterung über die Einbeziehung umfassender Perspektiven in singuläre Es-gibt-Sätze zum Schluß gekommen ist, "daß eine einzelne Hypothese 'im allgemeinen' nur in Verbindung mit anderen Hypothesen zu Schlußfolgerungen führt, die für ihre eindeutige Überprüfung geeignet sind". Pannenberg kann sich sogar auf Popper berufen: "Auch Poppers Ver-

fahren der 'kritischen Prüfung' beruht auf der Kontrolle einer Theorie an Hand der aus ihr ableitbaren Folgerungen"[27]. Auch hier stützt er sich aber vor allem auf die wissenschaftstheoretischen Analysen Kuhns. Nach Preisgabe der strengen Verifikationsforderung des Positivismus läßt dieser Autor Verifikation und Falsifikation von der allgemeinen Aufgabe einer vergleichenden Prüfung der "Fähigkeit verschiedener Theorien, das vorhandene Beweismaterial zu erklären", abhängen[28]. Im Einklang damit ist nach Pannenberg "allgemein schon dann von 'Bewährung' einer Theorie zu sprechen, wenn sie die vorhandenen Tatsachen zu erklären vermag"[29]. Ein solches Verfahren der "Bewährung von Hypothesen durch ihre Fruchtbarkeit in der Erklärung des vorhandenen Beweismaterials" "gilt ebenso als Maßstab für die Überprüfung hermeneutischer Modelle in historischer oder literarischer Interpretation"[30]. Und dasselbe gilt auch für die Theologie: "Behauptungen über göttliche Wirklichkeit und über göttliches Handeln lassen sich überprüfen an ihren Implikationen für das Verständnis der endlichen Wirklichkeit, sofern nämlich Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit Gegenstand der Behauptung ist ... Theologische Aussagen stehen dabei ebenso wie andere wissenschaftliche Sätze im Rahmen von Theoriezusammenhängen und können nur im Hinblick auf ihre Funktion im Zusammenhang theoretischer Entwürfe überprüft werden"[31]. So kommt Pannenberg zum Schluß: "Auch hier erweist sich wieder die Indirektheit als Schlüssel für die wissenschaftliche Rationalität der Theologie"[32].

Die Analysen dieses Kapitels haben gezeigt, daß nach Pannenberg eine eigentliche Trennung und Entgegensetzung zwischen den Naturwissenschaften, denen nie empirischer und damit wissenschaftlicher Status versagt wurde, und der Theologie weder inhaltlich noch methodisch durchführbar ist. Sehen wir uns im nächsten Kapitel etwas näher an, worin nach ihm konkret die empirische Bewährung innerhalb der Theologie besteht.

11. Kapitel
Die empirische Bewährung theologischer Aussagen

Im vergangenen Kapitel wurde auf die von H. Scholz in seiner Auseinandersetzung mit K. Barth als grundlegende Kriterien der Wissenschaftlichkeit gestellten drei Postulate oder "Mindestforderungen" hingewiesen, denen Pannenberg Unumgänglichkeit und "nicht überholte Aktualität" beimißt (s.o.: S. 309 f.). Über die Erfüllbarkeit des dritten dieser Postulate, nämlich des Kontrollierbarkeitspostulats, innerhalb der Theologie wurde bereits, wenn auch nur im allgemeinen, im vergangenen Kapitel gesprochen. Die Erfüllbarkeit dieses Postulats überhaupt hängt aber von der Aufrechterhaltung auch der zwei anderen Postulate ab. Eine Aussage ist nur dann überprüfbar, wenn sie gemäß dem ersten Postulat, dem Satzpostulat, nicht lediglich subjektiv-expressiven, sondern objektiv-kognitiven Charakter hat, d.h. "Übereinstimmung mit dem Sachverhalt, der den Gegenstand der Aussage bildet" und an dem diese zu überprüfen ist, beansprucht[1]: "Eine Behauptung ist ja offenbar nur dann überprüfbar, wenn der behauptete Sachverhalt sich von der Behauptung unterscheiden und so dann auch ihr konfrontieren läßt"[2]. Pannenberg räumt zwar ein, daß sich "nicht leugnen läßt, daß in manchen theologischen Äußerungen rhetorisch-expressive Momente mehr oder weniger stark hervortreten". Er fügt aber hinzu, daß sich "die kognitive Intention religiöser und theologischer Sprache im allgemeinen nur schwer bestreiten" läßt[3]. Diese Intention gehört gemäß dem Denken Pannenbergs zum Wesen der Theologie, denn nach ihm ist Gott nur durch den indirekten Weg der Wirklichkeit zugänglich: Gott wird offenbar, indem "das Wesen aller Dinge" offenbar wird (s.o.: S. 257). Hier ist wieder an seine miteinander eng verbundenen Gedanken einerseits des dynamischen Seins Gottes und andererseits der Korrelation zwischen Gott und dessen Schöpfung zu erinnern. Nach dem dritten Postulat, dem Kohärenzpostulat, müssen die Aussagen innerhalb einer Wissenschaft auf einen einheitlichen Gegenstandsbereich bezogen sein. Pannenberg vertritt die Meinung, "daß die Einheit des Gegenstandsbereiches der Theologie dadurch gegeben sei, daß sie alles Wirkliche sub ratione Dei thematisiert"[4]: "Gegenstand von Theologie ist ... die indirekte Selbstbekundung göttlicher Wirklichkeit in den antizipativen Erfahrungen der Sinntotalität der Wirklichkeit, auf die sich die Glaubensüberlieferungen der historischen Religionen beziehen. Theologie untersucht die historischen Religionen darauf, inwiefern sich in ihnen die alles bestimmende Wirklichkeit Gottes als einende Einheit aller von ihr verschiedenen Wirklichkeit bekundet"[5].

Die im letzten Satz enthaltene Definition Gottes als der einenden "Einheit aller von ihr verschiedenen Wirklichkeit" kann uns als Überleitung zur Behandlung der Frage dienen, in welchem Sinne die Aussagen über Gott eine Struktur erweisen, die eben ihre Überprüfbarkeit begründet. Pannenberg findet einen Parallelismus zwischen der Struktur des Gottesgedankens und der der wissenschaftlichen Überprüfung überhaupt. Im vorigen Kapitel wurde herausgestellt, "daß eine einzelne Hypothese 'im allgemeinen' nur in Verbindung mit anderen Hypothesen zu Schlußfolgerungen führt, die für ihre eindeutige Überprüfung geeignet sind" (S. 314 und 316 f.). Dies bedeutet, daß einzelne Hypothesen "auf eine von ihnen unterscheidbare Realität angewiesen sind, um überprüfbar zu sein. Deswegen kann der Umfang einer wissenschaftlichen Disziplin nicht mit demjenigen einer einzelnen Hypothese zusammenfallen"[6]. Gott ist nach Pannenberg vor dem Eintreffen des Eschaton nur eine Hypothese. Diese Annahme hängt von den anderen Pannenbergschen Auffassungen der auf dem Korrelationsgedanken beruhenden Gebundenheit Gottes an die von ihm frei geschaffene Wirklichkeit und der Unabgeschlossenheit des Prozesses dieser Wirklichkeit wie auch von den daraus sich ergebenden - von Pannenberg, wie bereits angedeutet wurde (S. 303), in einer für katholische Theologie ungewöhnlichen Radikalität verstandenen - ontologischen und noetischen Folgen der Geschichtlichkeit von Gott und Wirklichkeit und der Endlichkeit und Fraglichkeit unserer Erkenntnis beider Wirklichkeiten ab: "Doch solange der Ausgang der Prüfung des Gottesgedankens an der erfahrenen Wirklichkeit noch offen ist, und das ist der Standpunkt des endlichen Erkennens, solange bleibt der Gottesgedanke als ein bloßer Gedanke der erfahrenen Wirklichkeit gegenüber Hypothese. Es gehört also zur Endlichkeit theologischen Erkennens, daß der Gottesgedanke auch in der Theologie hypothetisch bleibt und vor der Welterfahrung und Selbsterfahrung des Menschen zurücktritt, an der er seine Bewährung zu finden hat", so "daß Gott nur als Problem, nicht als gesicherte Gegebenheit Gegenstand der Theologie ist"[7]. Die Theologie besteht ähnlich wie die anderen Wissenschaften nicht nur aus einer einzigen Hypothese, nämlich aus der Hypothese Gott. Sie umfaßt darüber hinaus die ganze Wirklichkeit als Hypothese, in bezug auf die Gott doch verschieden, aber gleichzeitig zusammengehörig oder eins ist und die eben die Bewährung des Gottesgedankens ermöglicht: "Wenn aber der Gottesgedanke selbst als Hypothese fungiert, dann scheint er deswegen nicht zugleich den Gegenstandsbereich einer eigenen Wissenschaft definieren zu können"; "Gott als Thema der Theologie" umgreift "seinem Begriff nach schon die Erfahrungswirklichkeit, an der der Gottesgedanke geprüft werden soll, und definiert damit den Gegenstand der Theologie"[8].

Die letzten Gedankengänge stützen sich, wie angedeutet, auf Pannenbergs Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und seiner Schöpfung als Einheit und Verschiedenheit, als Zusammengehörigkeit und Unterscheidung, wie auch

auf die Geschichtlichkeit beider Wirklichkeiten und die daraus sich ergebenden noetischen Folgen. Dann ist verständlich, wenn Pannenberg sich in diesem Rahmen der Erörterung der wissenschaftlichen Struktur der Theologie auf die jede "dem Gottesgedanken äußerliche Instanz" ausschließende "Form des ontologischen Gottesbeweises", auf den "Selbsterweis Gottes" beruft und darauf hinweist, "daß der Gottesgedanke an seinen eigenen Implikationen gemessen und geprüft wird"[9]. In diesem Kontext ist auch verständlich, was Pannenberg meint, wenn er die theologischen Aussagen als "Hypothesen dritter Ordnung" bezeichnet: Die allgemeinste und unbestimmste Hypothese in bezug auf das Göttliche wird durch die Anthropologie verarbeitet, sofern diese Wissenschaft - als theologische Anthropologie - das implizite Vorhandensein der Sinntotalität bzw. des Göttlichen bei jedem menschlichen Akt des Denkens und des Handelns heraushebt; diese hypothetische, weil zuerst nur im Subjekt vorhandene Annahme bekommt in den historischen Religionen inhaltliche Konkretisierung, bleibt jedoch angesichts ihres Anspruches auf Göttlichkeit unbestimmt und hypothetisch, da sie im religiösen Bewußtsein nur auf beschränkter Erfahrung beruht und meistens in ihren umfassenden Implikationen unreflektiert bleibt; die spezifische Aufgabe der Theologie besteht eben darin, solche Implikationen, nämlich die Bewährung des Gottesgedankens einer konkreten historischen Religion an der ganzen Wirklichkeit zu thematisieren, zu explizieren, zu bestimmen, zu konkretisieren, zu reflektieren; auch diese explizierende und verifizierende Aufgabe der theologischen Theoriebildung bleibt hypothetisch, solange die Wirklichkeit, an der sie sich zu bewähren hat, auf Grund ihrer Geschichtlichkeit eigentlich noch zukünftig ist; logisch-formal ausgedrückt beruht der hypothetische Charakter theologischer Theorien darauf, daß "die Form der Hypothese bereits zur logischen Struktur einer Behauptung gehört, sofern diese sich selbst von dem Sachverhalt, auf den sie sich bezieht, unterscheidet, gerade indem sie Übereinstimmung mit ihm, die dich auch verneint werden kann, beansprucht"[10] (s.o.: S. 100 ff.). Es sei noch einmal bemerkt, daß die theologische Aufgabe der Verifikation -Explizierung, Bestimmung, Reflexion, usw. - des Gottesgedankens weder den Charakter einer rationalistischen Ableitung aus Vernunftprinzipien noch den der evolutionistischen Entfaltung bereits vorhandener Kräfte haben kann, denn das Göttliche muß sich als das Bestimmende angesichts der Wirklichkeit bewähren, die einerseits verschieden von ihm selber ist und deren Prozeß andererseits kontingent, frei, geschichtlich läuft. Sei auch die dazu gehörende Schlußfolgerung hinzugefügt, daß solche Bewährung nur durch

hypothetisches theoretisches Vorgreifen und nachträgliche Bestätigung durch den Prozeß der Wirklichkeit selbst geschehen kann.

Die von jeder Wissenschaft überhaupt geforderte strukturelle Bedingung der Pluralität von Hypothesen, welche erst die empirische Bewährung ermöglicht, findet also in der Theologie Erfüllung: Das Göttliche unterscheidet sich von der Wirklichkeit, an der es sich zu bewähren hat. "Theologische Aussagen stehen ... ebenso wie andere wissenschaftliche Sätze im Rahmen von Theoriezusammenhängen und können nur im Hinblick auf ihre Funktion im Zusammenhang theoretischer Entwürfe überprüft werden. Daraus ergibt sich für die Theologie die wissenschaftsethische Forderung nach ausdrücklicher und systematischer Ausbildung von theoretischen Modellen"[11]. Damit Bewährung konkret in der christlichen Theologie überhaupt stattfinden kann, muß man zuerst wissen, worin der christliche Gottesgedanke, d.h. die christliche Hypothese besteht, denn ohne ein Kriterium oder einen Maßstab, m.a.W. ohne eine erste inhaltliche Bestimmung des Gottesgedankens sind jeder Vergleich und damit jede Bewährung der Fruchtbarkeit oder Leistung, jede Überprüfung der integrierenden Macht unmöglich, unvollziehbar: "Eine Theologie, die ... spezielle Theologie ist als Theologie des Christentums, bedürfe zumindest einer Grundlegung durch eine Fundamentaltheologie, die auf dem Boden der allgemeinen Religionsproblematik die Besonderheit der christlichen Offenbarung zu bestimmen sucht... Erst durch die Aufstellung eines solchen Begriffs des spezifisch Christlichen wird die Argumentation einer speziellen Theologie des Christentums, sofern sie mit einem Normbegriff des Christlichen arbeitet, für andere nachvollziehbar und insoweit kontrollierbar"[12]. Zwar behauptet Pannenberg: "Der Inhalt eines solchen Kriteriums - ob nun für das Christliche oder für das Evangelische oder gar speziell für das Evangelisch-Lutherische - bleibt natürlich strittig"[13]. Anschließend zeigt er aber die Zuversicht, daß gerade heute Übereinstimmung über einen Begriff des Allgemeinchristlichen möglich ist: Heute wird man "die konfessionellen Gegensätze zwischen den christlichen Kirchen überhaupt als zum Verschwinden bestimmt ansehen dürfen. In der gegenwärtigen Situation des Christentums und der Theologie dürfte gelten, daß das, was christlich ist, auch evangelisch und zugleich auch katholisch, nämlich allgemeinchristlich sein sollte"[14].

Versuchen wir jetzt, uns die allgemeinen Grundzüge dessen kurz anzusehen, was Pannenberg als Spezifisch-Christliches und daher als Christlich-Normatives betrachtet. Natürlich hält er an der Normativität der Bibel fest. Er wei-

gert sich nur, das biblische Wort einfach als unbefragten und undiskutierten Ausgangspunkt (s.o.: S. 84) wie auch als Darstellung nicht geschichtlich vermittelter (S. 105) und von den jeweiligen politischen und sozialen Strukturen unabhängiger subjektiver Glaubensanschauungen anzunehmen[15]. Zudem wendet er sich - und zwar hier im Einklang mit den Bultmann-Schülern selbst (S. 60 ff.) - gegen die Bultmannsche Trennung zwischen dem neutestamentlichen Kerygma und dem historischen Jesus: Er stellt die Forderung nach dem Rückgang hinter die biblischen Texte als die "Intention" der Texte selbst dar (S. 267). "Man muß vom historischen Jesus ausgehen" (S. 82). Eine historisch treue Betrachtung der Person Jesu fordert darüber hinaus einen neuen Rückgang, nämlich den hinter den historischen Jesus, denn Jesu Predigt und Schicksal sind nur unter Berücksichtigung der Geschichte Israels im Umgang mit seinem Gott verständlich: Der Gott Jesu von Nazareth, den er seinen Vater nannte, ist der Gott des Alten Testaments (S. 267 ff.). Daher hält Pannenberg die abstrahierende Trennung zwischen Altem und Neuem Testament, zwischen Judentum und Christentum für unannehmbar[16]. Die Frage, wer der Gott Jesu von Nazareth sei, ist für das uns jetzt beschäftigende Thema entscheidend, denn die Norm für jede Religion ist der eigene Gottesbegriff, da Gott als das alles Bestimmende zu denken ist. Die Exemplarität der irdischen Gestalt Jesu besteht eben in seiner vollen Hingabe an seinen Gott, den Vater, im Gehorsam gegen ihn, d.h. trinitarisch ausgedrückt: darin, Träger des Geistes des Vaters - des Geistes der Liebe - in der Welt zu sein (S. 298 f.). Der Gott des Alten Testaments ist der im 6. und 7. Kapitel beschriebene geschichtliche und personale Gott. Noch konkreter muß Jesus von der prophetisch-apokalyotischen Tradition her verstanden werden (S. 268 f.). Da Gott mit seinem Reich identisch ist, muß die apokalyptische Auffassung vom Reich Gottes als ein Verständnis von Gott selbst begriffen werden. Gemäß der apokalyptischen Hoffnung bedeutet das Reich Gottes eine "Ablösung der Folge der Weltreiche durch die Herrschaft Gottes"[17], so daß "alle Herrschaft von Menschen über Menschen abgeschafft und ersetzt ist durch die unmittelbare Herrschaft Gottes selber"[18]. Gleichzeitig bedeutet die apokalyptische Eschatologie "die Bejahung der Welt und ihrer verantwortlichen Gestaltung durch den Menschen"[19], denn die Herrschaft Gottes in der Welt geschieht durch die Vermittlung des Menschen (s.o.: S. 194-197). So gibt es einen Parallelismus zwischen dem apokalyptischen Reich Gottes und dem trinitarischen Gott, an dessen Leben Welt und Mensch als Partner Gottes teilnehmen, wenn auch nicht als selbständige Glieder, sondern als Teilnehmer an der Sohn-

schaft des ewigen Sohnes, d.h. als Träger des Geistes des Vaters (S. 296 ff.). Die Trinitätslehre stellt eine Konkretisierung oder Explizierung des apokalyptischen Reich-Gottes-Gedankens dar, indem Jesus in ihr als der ewige Sohn Gottes und so als der unaufhebbare Vermittler des Geistes Gottes in der Welt erscheint, nämlich des Geistes, dessen Verwirklichung in der Welt diese zur eschatologischen Vollendung führen und gleichzeitig die eigentliche, d.h. die endgültige und volle Offenbarung der Gottheit der drei göttlichen Personen ausmachen wird (S. 301-304). Dabei wird die Apokalyptik zu einer geschichtlich verstandenen Logoschristologie (S. 297).

Der besondere Vollmachtsanspruch Jesu, er trete im Namen Gottes auf und sei so der Sohn Gottes - was eschatologisch verstanden werden muß, im Sinne, daß in der Haltung ihm gegenüber die eschatologische Entscheidung für die Betreffenden fällt -, brauchte die Bestätigung durch Gott selbst (s.o.: S. 269 ff.). Diese Bestätigung vollzog sich im Ostergeschehen, welches wegen des apokalyptischen Horizontes, in dem es sich ereignete, als die Auferstehung Jesu bzw. als die Verwirklichung des erwarteten eschatologischen Endes in der Person Jesu ausgedeutet werden mußte (S. 273 ff.) und welches auf Grund der gegenseitigen Bedingtheit der drei Personen (S. 276-282) auch als Bestätigung der Gottheit des Vaters und der des Geistes anzusehen ist (S. 275 f.). Die unüberholbare und universale Maßgeblichkeit Jesu gründet darauf, daß bei ihm das eschatologische Ende bereits Wirklichkeit geworden ist (S. 284 ff. und 298). Obwohl in der Auferstehung Jesu das eschatologische Ende bereits Ereignis geworden ist, bedeutet ein solches Geschehen doch nicht das Ende oder die Vollendung des Prozesses der Bewährung und auch nicht das Ende des Prozesses der Begriffsbildung, denn einerseits wissen wir nicht, was eigentlich bei der Auferstehung geschah und worin sie also besteht, andererseits hat die übliche Schöpfung einen solchen Zustand noch nicht erreicht; indem in der Auferstehung Jesu das eschatologische Ende bereits Wirklichkeit geworden ist und indem dieses Ende vom Begriff her die ganze Wirklichkeit, und zwar in ihrem ganzen Prozeß bestimmen muß, geht vom Christusgeschehen ein Prozeß der Assimilation oder Integration "aller Lebensbereiche" aus, der als ein Prozeß der "Selbstexplikation" und der Selbstbewährung anzusehen ist; daher eignen dem Christusgeschehen antizipatorischer Charakter und eng damit verbunden Geschichtlichkeit (S. 284-291). Die Notwendigkeit dieser Bewährung des Christusgeschehens an der Wirklichkeit der Welt folgt aus der Einbeziehung von Welt und Gesellschaft in den Gottesbegriff selbst, die sich gemäß der Trinitätslehre dadurch vollziehen soll,

daß der Sohn durch den Geist die Herrschaft des Vaters in aller Wirklichkeit - wenn auch ohne Gewalt - zur Geltung bringen wird; gerade so ist die Trinität der Ausdruck des im Christusgeschehen geoffenbarten geschichtlichen Gottes (S. 293-296 und 300). Die Gottheit Jesu,d.h.seine "Wesenseinheit" mit Gott gründet dementsprechend auf seiner Funktion, faktisch "das besondere Medium" der Offenbarung Gottes zu sein, m.a.W. auf seiner Offenbarungseinheit" mit Gott (S. 264-267). Dieser seine Bedeutung und sein Sein definierenden göttlichen Funktion Jesu zufolge muß "die Geschichte nach Christus" als "Wirkungsgeschichte" des Christusgeschehens, als "wesentlich bestimmt durch die Verkündigung der Christusoffenbarung" erscheinen (S. 288 f.). Es ist gerade auf dieser Weise, daß die christliche Hypothese Bewährung findet.

Wie gesagt, verlangt jede Bewährung das Vorhandensein eines Kriteriums, das das zu Bewährende beschreibt. Nach dem Dargelegten besteht die christliche Hypothese im Gedanken einer durch Jesus als den Vermittler des Geistes des Vaters, des Geistes der Liebe, zu vollziehenden endgültigen Versöhnung der Totalität. Dieser sozusagen apokalyptisch-trinitarische Gottesgedanke besitzt zuerst nur hypothetischen Charakter und braucht außerdem weitere Konkretisierung - Explizierung, Bestimmung, Systematisierung, Thematisierung -, welche, wie erörtert, andere Hypothesen, konkret im Falle des Göttlichen eine jede Wirklichkeit umfassende Theorie bzw. "philosophische Hypothesen über die Wirklichkeit im ganzen"[20] impliziert. Trotz der Auferstehung Jesu bleibt der christliche Gottesgedanke immer noch "kompromittiert", "strittig" (s.o.: S. 286); ferner ist auch nach der Auferstehung Jesu noch unbekannt, wie die endgültige und insofern die eigentliche Konkretisierung der durch den christlichen Gottesgedanken geforderten Versöhnung der Totalität aussehen wird, so daß wir im Hinblick auf eine solche Konkretisierung sagen können, daß es "fraglich" ist, "was eigentlich die christliche Sache ausmacht" (S. 245). Indem die Wirklichkeit als ganze geschichtlich ist, muß "auch das Verständnis Gottes als der Ganzheit dieser Wirklichkeit konstituierenden Macht und ihrer Offenbarung in Jesus" als geschichtlich begriffen werden, so daß es nicht leicht ist, "die Einheit und Selbigkeit" der christlichen Botschaft aufzuweisen (S. 290 f.). Eine "Theorie des Christentums überhaupt" kann deshalb "nur als Theorie der Geschichte des Christentums sachgerecht entwickelt werden", und die Christologie dementsprechend als eine "Theorie der christologischen Tradition" (S. 102). "Der Begriff der christlichen Religion z.B. umfaßt bereits einen ganzen Überlieferungskomplex... und muß daher als Überlieferungsprozeß, nicht etwa als System von

Lehren oder Riten zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden"[21]. Die Frage der Bewährung des Christusgeschehens und die seiner begrifflichen Bestimmung fallen zusammen (S. 286 f.). Denn einerseits wird die Begrifflichkeit oder Bedeutung im Falle des Christusgeschehens - ähnlich wie in dem der anderen Phänomene (S. 240 f.) - kontextuell, durch seine Beziehung zur Totalität (S. 288); andererseits bedeutet die kontextuelle Explizierung Befreiung von der Zufälligkeit, Vergewisserung und daher auch Bewährung (S. 258-261). So ist das Endgeschehen sowohl Offenbarung der endgültigen bzw. eigentlichen Gestalt des Göttlichen und insofern inhaltliche oder begriffliche Bestimmung des Göttlichen als auch dessen endgültige und volle Bewährung (S. 301 ff.)[22].

Auf Grund der Geschichtlichkeit des Christentums und wegen der umfassenden Weite jeder theologischen Befragung hat die Theologie eine Beziehung sowohl zur Geschichtswissenschaft als auch zur Philosophie; daher zeigt die Prüfung theologischer Aussagen Ähnlichkeiten mit dem Verfahren in diesen beiden Disziplinen. Sehen wir diesen Sachverhalt zuerst im Hinblick auf die Geschichtswissenschaft. "Theologische Aussagen beziehen sich wie historische oder hermeneutische Hypothesen auf ihrer jeweiligen Thematik zugehörige Gegebenheiten, die durch sie zusammenhängend erklärt werden sollen, und zwar so, wie diese Gegebenheiten durch die Geschichtlichkeit religiöser Erfahrung vermittelt sind"[23]. Übrigens haben wir bereits festgestellt, daß auch die Naturwissenschaften ein solches integratives Verfahren befolgen (s.o.: S. 317). Immerhin ist die Analogie der Theologie mit der Geschichtswissenschaft nur beschränkt, sofern diese sich auf die Rekonstruktion der Vergangenheit konzentriert, "denn theologische Behauptungen beziehen sich nicht nu auf bestimmte historische Phänomene, sondern auf die Weise, wie in ihnen die alles bestimmende Wirklichkeit in Erscheinung tritt, die nicht nur das Vergangene, sondern auch Gegenwart und Zukunft umgreift"[24]. Die christliche Sache besteht in der eschatologischen Zukunft oder Sinntotalität, welche alle Stufen des geschichtlichen Prozesses intendieren, ohne sie jedoch in Begriff und Wirklichkeit adäquat einzuholen; daher übersteigt das Intendierte das ausdrücklich Vermeinte. Hier ist an die theoretischen und methodologischen Erwägungen bei der Darlegung der hermeneutischen Aufgabe im 8. Kapitel zu denken: Die Vorgriffe auf die Sinntotalität müssen Vergangenheit und Gegenwart sowohl integrieren als auch beides kreativ übersteigen, sofern sie versuchen müssen, durch neue theoretische Modelle die noch vorhandenen Widersprüche zu versöhnen; es handelt sich also dabei nicht um bloße Wieder-

gabe, sondern um eine kreative Assimilation, die eben dadurch Bewährung finden soll, daß sie Vergangenheit und Gegenwart im Hinblick auf eine versöhnte Zukunft integriert; die Vorgriffe bleiben demgemäß auf zukünftige Bewährung an der Wirklichkeit bezogen und angewiesen.

Die ausdrückliche Behandlung des Themas der Sinntotalität verbindet direkt die Theologie mit der Philosophie: "Theologische Aussagen stellen sich wie philosophische als Hypothesen über die Sinntotalität der Erfahrung dar", darum "implizieren theologische Theorien philosophische Hypothesen über die Wirklichkeit im ganzen und sind insoweit an den Kriterien zu prüfen, die für philosophische Hypothesen gelten"[25]. Nach Pannenberg ist die Überprüfung von "Annahmen über Wirklichkeit überhaupt und im ganzen" "dadurch möglich, daß die Totalität der Erfahrung in Sachgebiete gegliedert ist, so daß jede die Wirklichkeit überhaupt und im ganzen betreffende Annahme den verschiedenen Sachgebieten der Erfahrung, deren Abgrenzung freilich wiederum nur einen geschichtlichen Stand des Bewußtseins repräsentiert und also hypothetisch bleibt, ebenso wie ihren gegenseitigen Beziehungen gerecht werden muß. Die Unterscheidung von Sachgebieten der Erfahrung korrespondiert weitgehend der Aussonderung der verschiedenen Wissenschaften und wird dadurch für das Bewußtsein fixiert, deckt sich aber nicht mit ihr, weil sie auch die Bereiche vorwissenschaftlicher Erfahrung mitumfaßt... Da die Ausbildung von Wissenschaften zur Unterscheidung von Sachbereichen der Erfahrung zumindest beiträgt, besteht eine Wechselwirkung zwischen vorwissenschaftlicher Erfahrung und Wissenschaft im Prozeß der Ausdifferenzierung der Erfahrungsgebiete"[26]. "Von der Universalität des biblischen Gottes geht ... ein Antrieb zu unbeschränkter Ausdehnung historischer Forschung aus. In ihr muß der christliche Glaube seine geistige Bewährung suchen"[27]. Die in diesem letzten Text angedeutete Konzentration der Bewährung des Göttlichen auf das Historische bedeutet keine Einengung solcher Bewährung, denn Geschichte ist für Pannenberg die alle Wirklichkeit überhaupt umfassende Kategorie (s.o.: S. 183 f., 191 f. und 245-254). Zudem weist das Thema der Universalgeschichte auf eine sowohl für die Theologie als auch für die Philosophie wesentliche einheitliche Betrachtung aller Erfahrungsbereiche hin. Denn es gehört zur gemeinsamen Aufgabe von Philosophie und Theologie, "die in den Wissenschaften implizierten, aber die Disziplingrenzen überschreitenden Sinnbeziehungen als Sinntotalität der Erfahrung zu thematisieren und von daher den unterschiedlichen Erfahrungs- und Wissensgebieten ihre Bedeutung zuzuweisen"; gerade in dem Maße, in dem ein philosophi-

scher oder theologischer Entwurf "die in den Wissenschaften schon ausgearbeiteten Erfahrungsgebiete untereinander und mit den Sachbereichen vorwissenschaftlicher Erfahrung integriert, bewährt sich sein Anspruch, die offene Sinntotalität der Erfahrung zur Darstellung zu bringen"[28].

Theologie und Philosophie müssen trotz ihrer Zusammengehörigkeit voneinander unterschieden werden. "Theologische Aussagen stellen sich wie philosophische als Hypothesen über die Sinntotalität der Erfahrung dar, aber erstens unter dem Gesichtspunkt der alles Gegebene in seiner noch unvollendeten Totalität letztlich bestimmenden Wirklichkeit und zweitens im Hinblick darauf, wie sich diese göttliche Wirklichkeit im religiösen Bewußtsein bekundet hat" (s.o.: S. 161). Konkret in bezug auf die christliche Religion muß die ganze Wirklichkeit bzw. die Universalgeschichte als Explikation oder Explizierung der vom Christusgeschehen beanspruchten göttlichen Bedeutung (S. 82, 95 ff., 110 und 112 f.), d.h. als Wirkungsgeschichte des Christusgeschehens (S. 284-291) erscheinen. Das Verhältnis zwischen dem Christusgeschehen und den Phänomenen bzw. der Universalgeschichte soll als gegenseitige Bedingtheit verstanden werden. Einerseits hat das Christusgeschehen auf Grund seiner eschatologischen Beschaffenheit maßgebliche Macht und bildet daher den den ganzen Prozeß der Geschichte einenden und bewegenden gemeinsamen Bezugspunkt; andererseits braucht das Christusgeschehen wegen seines noch nur proleptischen Charakters die Phänomene, die konkrete Geschichte, um selber begriffliche Bestimmung und Bewährung zu erhalten, was je anders nach der konkreten geschichtlichen Situation geschieht, so daß dem Explikationsprozeß der Sinnimplikationen des Christusgeschehens gleichzeitig Einheit und Vielheit eignen (S. 284-293; vgl. 243 ff.). "Überlieferte Aussagen oder gegenwärtige Neuformulierungen ihres Wahrheitsgehaltes bewähren sich dann, wenn sie den Sinnzusammenhang aller Wirklichkeitserfahrung differenzierter und überzeugender erschließen als andere. ... theologische Aussagen, bzw. die Theorieentwürfe, zu denen die einzelnen Aussagen gehören, sind daran zu messen, in welchem Maße es ihnen gelingt, die Gegebenheiten der religiösen Überlieferung und die Sinnzusammenhänge gegenwärtiger Erfahrung zusammenhängend zu deuten"[29].

Das letzte Zitat weist uns darauf hin, daß die Bewährung einer theologischen Theorie nicht einfach durch direkte, unabhängig von den anderen vorhandenen Theorien durchgeführte Integration der Phänomene oder Erfahrungsbereiche geschieht, sondern auch einen Vergleich mit der Leistungskraft der anderen

theologischen Theorien im Hinblick auf ihre integrierende Funktionalität verlangt. Wie Pannenberg feststellt, gilt diese Forderung auch für die anderen Wissenschaften. Bei einer Aufzählung der "Richtungen", nach denen die Prüfung naturwissenschaftlicher Theorien durchgeführt werden soll, nennt K. Popper den "Vergleich mit anderen Theorien, um unter anderem festzustellen, ob die zu prüfende Theorie ... als wissenschaftlicher Fortschritt zu bewerten wäre"[30]. Noch deutlicher befindet sich ein solcher Sachverhalt in der Konzeption T.S. Kuhns, nach der der Fortschritt in den Naturwissenschaften sich durch den Vergleich von theoretischen Paradigmen vollzieht (s.o.: S. 314 und 317). Im Hinblick auf historische Hypothesen sagt Pannenberg: "In der durch die Gesamtheit der bisherigen Erklärungsversuche und ihre Diskussion gegebenen Problemsituation, die den jeweiligen 'Stand der Forschung' repräsentiert, ist immer schon ein Einverständnis über diejenigen Gesichtspunkte und Anhaltspunkte vorgegeben, denen jeder ernstzunehmende neue Versuch einer Rekonstruktion des fraglichen Hergangs Rechnung tragen muß"[31]. Ähnlich ist nach ihm "philosophische Hypothesenbildung auch bezogen auf die bisherigen philosophischen Entwürfe und ihre Probleme, also auf einen in der Diskussion herausgebildeten, jeweiligen Stand philosophischer Problematik"[32]. Und schließlich werden von ihm unter den Kriterien für die Prüfung einer theologischen Hypothese "die Geschichte theologischer Theoriebildung und der in ihr erreichte Problemstand" genannt, denn nach ihm wird insbesondere "die Begrifflichkeit gegenwärtiger theologischer Theoriebildung" "selbst bei wörtlicher Übereinstimmung nie unmittelbar ihrem Stoff, also z.B. den biblischen Schriften entnommen, sondern verdankt ihre Formulierung immer dem jeweiligen Problemstand theologischer Theoriebildung"[33]. Diese Forderung nach begrifflicher Übereinstimmung darf keineswegs als ein Zeichen bloßen Subjektivismus angesehen werden. Wie erörtert, gehören nach Pannenberg Intersubjektivität und Objektivität zusammen, bedingen einander (s.o.: S. 308). Zudem ergibt sich die Notwendigkeit der Übereinstimmung in der Grundbegrifflichkeit auch aus dem sogar für die Naturwissenschaften geltenden Prinzip, nach dem eine Aussage nicht durch direkten Vergleich mit der Wirklichkeit, sondern erst im Rahmen einer allgemeinen Theorie verifizierbar oder falsifizierbar ist (S. 314 und 316 f.).

Pannenberg faßt die Kriterien für die Überprüfung theologischer Hypothesen folgendermaßen zusammen: "Theologische Hypothesen sind dann und nur dann als nicht bewährt zu beurteilen, wenn sie
1. als Hypothesen über die Tragweite israelitisch-christlichen Glaubens ge-

meint sind, aber sich nicht als Formulierung von Implikationen biblischer Überlieferungen (sei es auch im Lichte veränderter Erfahrung) ausweisen lassen;
2. wenn sie nicht einen Bezug auf die Wirklichkeit im ganzen haben, der für gegenwärtige Erfahrung einlösbar ist und sich ausweisen läßt an ihrem Verhältnis zum Stand des philosophischen Problembewußtseins (in diesem Falle werden theologische Aussagen kritischer Charakteristik als mythisch, legendär, ideologisch ausgeliefert);
3. wenn sie nicht zur Integration des zugeordneten Erfahrungsbereichs tauglich sind oder solche Integration gar nicht versucht wird (z.B. bei der Lehre von der Kirche im Hinblick auf ihren Bezug zur Gesellschaft);
4. wenn ihre Erklärungskraft zurückbleibt hinter dem bereits erreichten Stand des theologischen Problembewußtseins, als die Deutungskraft schon vorhandener Hypothesen nicht erreicht und deren in der Doskussion herausgestellte Schranken nicht überwindet"[34].

Pannenberg vertritt also folgende These: "Theologische Aussagen lassen sich ... durchaus überprüfen, auch im Hinblick auf ihren Wahrheitsanspruch"[35]. Dabei handelt es sich jedoch nur um eine "schwache Verifikation" und nicht um eine "definitiv zum Abschluß" gebrachte Prüfung, welche nicht einmal innerhalb der Naturwissenschaften erreichbar ist. "Bei philosophischen und theologischen Aussagen ist die besondere Schwierigkeit einer abschließenden Urteilsbildung dadurch bedingt, daß derartige Aussagen sich auf die Wirklichkeit im ganzen beziehen, und zwar nicht nur auf ihre allgemeinen Strukturzüge, sondern auf das Ganze ihres zeitlichen Prozesses"[36]. Zudem ist eben in der israelitisch-christlichen Religion, wo Geschichtlichkeit und Eschatologie zuerst zum Bewußtsein und zu klarem Ausdruck gekommen sind. Alles ist nach ihr auf das Endgeschehen gerichtet, so daß der allgemeine christliche Begriff "nur Einweisung in eine Geschichte sein kann, die als solche jeden in der Geschichte formulierbaren Begriff übersteigt"[37]. "Aus diesem Grunde ist für den, der nicht am Ende, sondern inmitten dieses noch offenen Prozesses seinen Standort hat, kein abschließendes Urteil möglich", sondern nur eine "vorläufige Entscheidung"[38] (vgl. o.: S. 319 f.). "Daher kann die theologische Überprüfung und Neuformulierung überkommener religiöser Aussagen nicht zu theoretischer Gewißheit gelangen, sondern höchstens zur Urteilsbildung über ihre Bewährung oder Nichtbewährung und zur Angabe der Gründe dafür, inwiefern eine gegebene religiöse Behauptung als bewährt oder nichtbewährt zu beurteilen ist"[39], wobei Bewährung im erklärten schwachen

Sinne zu verstehen ist. Darum macht Pannenberg sich die Meinung John Hicks und I.M. Crombies zueigen, "daß religiöse und theologische Aussagen zwar im Prinzip verifizierbar seien, daß aber erst die eschatologische Zukunft über ihre Verifikation entscheiden werde". Er fügt hinzu: "Daran ist einleuchtend, daß erst das Ende aller Geschichte die endgültige Entscheidung über alle Behauptungen hinsichtlich der Wirklichkeit Gottes und die Bestimmung des Menschen bringen kann"[40].

ANHANG: RÜCKBLICK UND KRITISCHE BEMERKUNGEN

1. Rückblick

Dieser Rückblick besteht aus drei Teilen. Zuerst wird das allgemeine Thema dieser Arbeit kurz umschrieben (a). Danach wird ein zusammenfassender Einblick in den philosophie- und theologiegeschichtlichen Rahmen angeboten, in dem der Ansatz Pannenbergs sich befindet (b). Und schließlich wird eine Ergänzung dieses Rahmens versucht, indem einige Erwägungen über das Verhältnis zwischen Pannenberg und der katholischen Theologie angestellt werden (c).

a) Das Thema

Unser Thema ist einfach Gott bzw. das Göttliche gewesen, und zwar hauptsächlich beim theologischen Ansatz Wolfhart Pannenbergs. "Offenbarung" bedeutet heute "Selbstoffenbarung Gottes", "Selbstkundgabe Gottes", "Selbsterschliessung des Absoluten", "Wesenserschließung Gottes": Gott offenbart nicht etwas von ihm selbst Verschiedenes, sondern sich selbst. Wie Pannenberg feststellt, besteht heute über alle Unterschiede hinweg "eine bemerkenswerte Übereinstimmung" über diesen Sachverhalt (s.o.: S. 149 f., 157 mit Anm. 57 und 263). Die Konzentration auf das Thema "Gott" bedeutet zwar eine Abgrenzung bei Befragung und Behandlung. Indem das Göttliche das Tragende bezeichnet, bildet es jedoch ein umfassendes Thema. Die Darstellung des Gottesbegriffs bei Pannenberg läßt zwar viele von ihm behandelte Themen unbesprochen, bietet aber den Schlüssel für ihr richtiges Verständnis, für ihre richtige Ausdeutung an. Erst das Begreifen des umfassenden Rahmens ermöglicht das Verstehen konkreterer, als unter- oder eingeordnet aufzufassender Sachverhalte. Der umfassende tragende Rahmen des Denkens Pannenbergs ist eben sein Gottesbegriff. Insofern kann diese Arbeit als eine Darstellung der Grundlagen des Pannenbergschen Denkens überhaupt angesehen werden.

b) Der philosophie- und theologiegeschichtliche Rahmen

Pannenberg ist keine isolierte theologische Gestalt. Er befindet sich innerhalb einer Philosophie- und Theologiegeschichte, auf die oder - je

nachdem - auf die er reagiert. Der erste einführende Teil "Philosophie- und theologiegeschichtlicher Rahmen" will eine Einsicht in die philosophie- und theologiegeschichtliche Vermittlung der Grundprobleme bieten, die dem theologischen Denken Pannenbergs im Hinblick auf die Bestimmung des Gottesbegriffs und auf deren Verifikation zugrunde liegen. Eine solche Darstellung zeigt die Entstehungsbedingungen des Pannenbergschen Systems auf und macht dessen Grundkategorien und Grundintentionen verständlich. Daher wird oft in den nachfolgenden, eigentlich das Denken Pannenbergs darlegenden Teilen auf den ersten verwiesen. Da geschichtliche Bedeutung oder Bedeutsamkeit kontextuell, d.h. nach der Wichtigkeit und Funktion im geschichtlichen Rahmen zu messen ist, kommt dem ersten Teil auch eine tragende Rolle bei der Bestimmung der geschichtlichen Gewichtigkeit des Ansatzes Pannenbergs zu. Der erste einführende Teil kann also als Hilfe für ein richtiges Verständnis und eine richtige Einschätzung des Pannenbergschen Ansatzes angesehen werden.

Das 1. Kapitel ("Der anthropomorphe und der anthropologisierte Gott") legt in Grundzügen die Geschichte des Nebeneinanders und Gegeneinanders der anthropomorphen und der immanentisierenden Gottesvorstellung - sei es in ihrer kosmologischen oder in ihrer anthropologisierten Form - dar. Daß in der Theologie der letzten Jahrzehnte fast einmütig die anthropomorphe Gottesvorstellung abgelehnt worden ist[1], darf als eine logische Folge aus dem Verständnis der Offenbarung Gottes als Selbstoffenbarung angesehen werden: Der anthropomorphe Gott des traditionellen Theismus, welcher sich selbst eigentlich nicht offenbart, sondern, als Verschiedenes und Für-sich-Seiendes, versteckt hinter seinem Wort und seiner Schöpfung bleibt, ist kaum mit der immanentisierenden Prägung der Auffassung von Offenbarung als Selbstoffenbarung im Einklang zu bringen, obwohl die anthropomorphe Gottesvorstellung in Philosophie und Theologie sich faktisch gemischt mit immanentisierenden Zügen befindet und insofern Denkschwankungen erweist, wie im 1. Kapitel festgestellt wurde. Wie Josef Hochstaffl unter Berufung auf zahlreiche Autoren, wenn gleichzeitig auch die eigentlich biblische Ursprünglichkeit des Themas verneinend, feststellt, wurde das Thema der Unverfügbarkeit Gottes "innerhalb der Theologie des A.T. oft erörtert als das Problem des Anthropomorphismus im A.T."[2]. Pannenberg setzt sich vor allem im 5. und 7. Kapitel mit der anthropomorphen Gottesvorstellung auseinander, und seine Ablehnung dieser Gottesvorstellung soll als ein wichtiger Grundzug seines Gottesgedankens angesehen werden.

Die Kategorie des Göttlichen steht in sachlicher Verbindung mit der allgemeinen Wissenschaft und Philosophie: Soweit sie das Absolute, d.h. das Allgemein-Gültige und Ewige, das Universelle und Sichere oder Gewisse besagt, bildet sie das letzte Ziel jeder wissenschaftlichen und philosophischen Arbeit, deren unaufhebbare Perspektive. Dieser Aspekt der Gottesfrage wurde in großen philosophie- und theologiegeschichtlichen Zügen im 2. Kapitel dargelegt. Die zwei ersten Kapitel bilden eigentlich eine logische Einheit. Faktisch ist der Kampf gegen die anthropomorphe Gottesvorstellung ursprünglich von der Philosophie geführt worden, wobei die Philosophie bewußt um das Göttliche als ihren eigenen Gegenstand kämpfte, was natürlich eine immanentisierende Prägung des Gottesgedankens bedeutete, denn die Philosophie will prinzipiell von unten her verfahren. Diese Betrachtungsweise bahnte sich bereits in den vorsokratischen Kosmologien an, bekam im Platonismus anthropologische Prägung und wurde schließlich im Deutschen Idealismus mit neuen entscheidenden Motiven angereichert. Immerhin zeichnet sich der moderne Mensch, wie auch im 2. Kapitel vielfach belegt wurde, durch das Bewußtsein der eigenen Endlichkeit aus, das sich in der Behauptung der Relativität jedes Ergebnisses wissenschaftlicher Forschung wie auch in der existenziellen Hervorhebung von Zufälligkeit und Angst und in der Feststellung der Herrschaft des Bösen in der Geschichte zeigt, so daß das Göttliche dabei doch als eine ideal oder transzendental unumgängliche, aber gleichzeitig in der Tat prinzipiell unerreichbare Kategorie und so als eine unlösbare Frage erscheint. Insofern stellt die moderne Philosophie und Wissenschaftstheorie eine ernste Herausforderung für die Theologie dar. Durch die Aneignung der philosophischen Begrifflichkeit teilt die Theologie auch die in ihr enthaltene und durch den Begriff der Offenbarung als Selbstoffenbarung nahegelegte immanentisierende Prägung, hebt sie aber gleichzeitig durch die die Kategorie der Transzendenz in sich schließende Aufrechterhaltung der eschatologischen Perspektive und durch die Darstellung des Göttlichen als eines Gegenübers auf. Der ganzen Auffassung Pannenbergs liegen, wie gesehen, der Gedanke der Zusammengehörigkeit der religiösen Gottesfrage und der Wahrheitsfrage in Philosophie und Wissenschaft wie auch die Aneignung von durch die Philosophie ausgearbeiteten Begriffen und dialektischen Konstruktionen zugrunde, welchen immerhin christliche Ursprünglichkeit beigemessen wird (s.o.: S. 171-175).

Die Theologie betrachtet Gott nicht bloß als eine als Ideal allgemein gültige, aber prinzipiell unerreichbare Kategorie, sondern als eine durch

ihre Wirkung bereits vorhandene, im Eschaton völlig und endgültig zu offenbarende Wirklichkeit. Die theologische Anthropologie sieht den Menschen als ein Wesen an, das zwar das Göttliche noch nicht erzielt hat und dessen gegenwärtige Verhältnisse zu Gott sich daher durch negative Züge kennzeichnet, das aber für die Aufnahme des Göttlichen real offen ist (4. Kap.). Wie im 3. Kapitel festgestellt wurde, wird oft innerhalb der Theologie das Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott paradox bestimmt: Dabei fallen Glaube und Besitz, das Schon und das Noch-Nicht, Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit, Frage und Antwort zusammen. Dieser Sachverhalt bekommt besondere Brisanz im Ansatz Bultmanns, und zwar durch die radikale Entgeschichtlichung des Eschatologischen oder - umgekehrt ausgedrückt - durch die volle Auflösung des Eschatologischen in die jeweils gegenwärtige Geschichtlichkeit (s.o.: S. 56 f.). Pannenberg bietet durch seine Bindung des Göttlichen an die gegenständliche Wirklichkeit und deren Geschichtlichkeit eine logische Lösung eines solchen paradoxen Inhalts an. Bereits im 4. Abschnitt des 3. Kapitels wurden die formalen Grundzüge der Pannenbergschen Lösung dargelegt. Der nachfolgende II. und III. Teil darf weitgehend als eine Entfaltung dieser Grundzüge angesehen werden.

Die Auswahl sowohl des Vertikalismus K. Barths als auch des theologischen Existenzialismus R. Bultmanns und seiner Schule im Hinblick auf die Bestimmung des eher als Kontrast zu verstehenden theologiegeschichtlichen Rahmens Pannenbergs beruht auf den Hinweisen Pannenbergs selbst, und zwar vor allem in seinen früheren Schriften, in welchen er bereits die systematischen Grundlinien seines Denkens festlegt, denen er in der Zukunft treu geblieben ist. Sein integrierendes Denken haben Pannenberg zu einer immer breiteren und immer vielfältigeren Palette von Gesprächspartnern geführt. Seine theologische Grundposition ist jedoch, wie im 4. Abschnitt des 3. Kapitels dargelegt wurde, auf seine frühere Auseinandersetzung mit der damaligen "Worttheologie" zurückzuführen (s.o.: S. 83 f.). Dort wurde Paul Tillich als unmittelbarer Ahn Pannenbergs angesichts seiner umfassenden integrierenden Grundposition genannt, und zwar ohne weitere Hinweise auf die Breite der Aktualität einer solchen theologischen Haltung in der Gegenwart. Pannenberg befindet sich ja nicht allein in seiner theologischen Position. Sowohl im protestantischen als auch im katholischen Bereich sind in den letzten Jahrzehnten verschiedene theologische Ansätze entstanden, die als "engagierte Theologie" bezeichnet werden können und die die Theologie eben von der Einengung in ein ungeschichtliches, in sich verschlossenes

angeblich religiöses Gebiet befreien und sie in eine sozusagen Handlungstheorie[3] der Kirche verwandeln wollen. Sie benutzen ähnlich wie Pannenberg eine Welt und Gesellschaft und deren Geschichte integrierende eschatologische Dialektik. Hier ist an Stichworte wie "Theologie der Hoffnung", "Politische Theologie", "Theorie des neuzeitlichen Christentums" zu erinnern.

Trotz der von Pannenberg selbst dargestellten Gegensätze zwischen seinem eigenen Ansatz und dem der Worttheologie in allen ihren Richtungen gibt es aber auch Grundübereinstimmungen zwischen ihnen, die nicht zu übersehen sind. Wie erwähnt, herrscht heute in der Theologie breite Übereinstimmung in der Ablehnung des anthropomorphen Gottes. Ein als für sich seiend und getrennt gedachtes Wesen sei endlich und daher nicht Gott, meint sie. So wird die Vergegenständlichung Gottes, d.h. die Betrachtung Gottes als eines Gegenstandes unter anderen als eine Verendlichung Gottes und damit als Selbstwiderspruch zurückgewiesen. Zwar weist die Worttheologie anthropomorph-personalistische Züge auf, sofern sie Gott als redendes Subjekt und sein Wort als Anrede auffaßt (vgl.o.: S. 211 ff.). Damit wird jedoch nicht ein für sich seiendes, getrenntes und daher objektivierbares Wesen gemeint, sondern die personale Art der Wirkung des göttlichen Wortes. Nach diesem Ansatz ist das kerygmatische Wort das Göttliche selbst; oder umgekehrt ausgedrückt: das kerygmatische Wort selbst ist das Göttliche; seine Göttlichkeit erweist sich in seiner Wirkung. In der Worttheologie wie beim Ansatz Pannenbergs wird Gott ungegenständlich, dynamisch, als Macht, als Wirkung, als Handeln gedacht (s.o.: S. 53-56, 63 f., 65 ff., 72, 76 f. und 164-167). Eine andere Grundübereinstimmung zwischen ihnen besteht in der anthropologischen Prägung der Behandlung der Gottesfrage: Der Mensch ist als der negative Anknüpfungspunkt gedacht, der erst die Gottesoffenbarung ermöglicht. Gott und Mensch sind dabei als die Gegenpole einer Korrelation verstanden, bei der der Mensch die Frage oder das Bedürfnis ist, Gott hingegen die entsprechende Antwort oder Erfüllung (S. 36 f., 46 f., 49 f., 129-140 und 219 ff.). Bei allen diesen Ansätzen wird die Gottesfrage also auf eine Heilsfrage zurückgeführt, die immerhin jeweils anders beantwortet wird und daher zu einem je anderen Gottesbegriff führt. Übrigens ist Ähnliches auch von den vorher angesprochenen Ansätzen "engagierter Theologie" zu sagen, welche die Gottesfrage auf das Thema des Reiches Gottes konzentrieren. Für sie ist der untätige, in sich verschlossene Gott des herkömmlichen Theismus tot.

Wie wiederholt herausgehoben wurde, distanziert sich Pannenberg von der Worttheologie, und zwar einerseits von dem Barthschen Vertikalismus auf Grund der hier befürworteten Ablehnung jeder Vermittlung von unten und andererseits von der existenzialen Interpretation Bultmanns und seiner Schüler wegen ihrer Reduktion des Religiösen auf das Innerliche. Die Argumentation Pannenbergs vollzieht sich in verschiedenen Gebieten. Er beruft sich auf den anthropologischen Sachverhalt, nach dem der Mensch und dessen Erfüllung nur in Verbindung mit dessen Mit- und Umwelt verständlich sind (4. Kap.). Der Begriff Gottes selbst als der alles überhaupt bestimmenden Wirklichkeit verbietet nach ihm jeden abstrahierenden Dualismus und fordert eine unbeschränkte Integration von Seinsbereichen und Aspekten (5. Kap.). Zudem versucht er diese seine allgemeine Grundbegrifflichkeit durch exegetische Analysen biblisch zu untermauern (S. 165 ff., 183 f. und 200 ff.). Und schließlich greift er nach erkenntnistheoretischen Gründen: Erkenntnis, besonders allgemeingültige oder intersubjektive Erkenntnis ist nur als durch die gegenständliche Wirklichkeit vermittelt denkbar, was außerdem dem positivistischen Geist des modernen Menschen entspricht (S. 87 f.) - eine ähnliche Argumentation wendet Pannenberg auch auf den den Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erhebenden christlichen Glauben an (S. 88 f.) -. Ferner können isolierte Phänomene oder Erfahrungen uns nicht das Absolute vermitteln - vergessen wir nicht, daß für die moderne Theologie Gottesoffenbarung "Selbstoffenbarung", d.h. Offenbarung des Absoluten als solches bedeutet -, weil sie in sich genommen als zufällig und als bedingt erscheinen; erst durch eine umfassende kontextuelle Betrachtung werden sie von ihrer Relativität befreit und in ihrer absoluten Bedeutung bestimmt, was auf Grund der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit freilich erst bei der Ankunft des Eschaton abschließend und völlig geschehen kann (S. 258-261). Die Vielfalt, Sachlichkeit und Logizität der Argumentation Pannenbergs klingt überzeugend. Wahrscheinlich besteht der wichtigste theologiegeschichtliche Wert des Ansatzes Pannenbergs darin, durch seine scharfen kritischen Analysen die Grenzen und Unzulänglichkeiten jeder rein supranaturalistisch wie auch irgendwie dualistisch verstandenen Worttheologie ganz deutlich gezeigt zu haben.

c) W. Pannenberg und die katholische Theologie

Bei der Beschreibung des theologiegeschichtlichen Rahmens des Ansatzes Pannenbergs im 3. Kapitel wurden nur evangelische Theologen genannt. Daraus

könnte der falsche Eindruck entstehen, Pannenberg hätte mit katholischen Theologen nichts zu tun. Im folgenden soll diese im damaligen Kontext gerechtfertigte Lücke, wenn auch nur mit wenigen, aber meines Erachtens für ein richtiges Verständnis des Verhältnisses zwischen Pannenberg und der katholischen Theologie notwendigen Erwägungen gefüllt werden. Sie können als eine Ergänzung des dargelegten Rückblicks betrachten werden. Das Schweigen im 3. Kapitel um katholische Theologie beruht darauf, daß die in dieser Arbeit vorhandenen Analysen keinen umfassenden Eindruck der Vielfalt der theologischen Arbeit Pannenbergs vermitteln wollen, sondern sich lediglich auf den Gottesbegriff bzw. auf die Grundlagen des Pannenbergschen Ansatzes wie auch auf deren philosophie- und theologiegeschichtliche Entstehungsbedingungen konzentrieren. Diese Aspekte der Theologie Pannenbergs sind von der Geschichte der evangelischen Theologie her zu erklären. Pannenbergs Versuch, Theologie und Philosophie miteinander zu verknüpfen, legt seinerseits die Notwendigkeit nahe, inn auch in die allgemeine Philosophiegeschichte einzuordnen. Ohne diese grundsätzlichen Aspekte zu übersehen, soll aber auch gesagt werden, daß Pannenberg sich eben auf Grund seines integrierenden Grundansatzes eine offene Grundlage verschaffen hat, die ihm einen konstruktiven Dialog mit den verschiedensten theologischen, philosophischen und wissenschaftlichen Tendenzen erlaubt. Im Bezug auf die Theologie schlägt sich diese Haltung unter anderem in seinem vielfältigen ökumenischen Engagement nieder. Ein Blick auf das Verzeichnis der Schriften Pannenbergs genügt, um sich über sein Interesse für ökumenische Themen zu vergewissern. Dieses Interesse ist als eine Forderung seines eigenen Systems anzusehen.

In einer Besprechung des 1954 unter dem Titel "Chalkedon heute" erschienenen 3. Bandes des Werkes "Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart" (A. Grillmeier/H. Bacht) schreibt Pannenberg: "Das monumentale Werk legt Zeugnis ab von der Intensität der christologischen Vertiefung in der katholischen Theologie der Gegenwart. Auch ein evangelischer Theologe wird dieses Buch nicht aus der Hand legen, ohne - zu besserer Einsicht wie auch zum Widerspruch ermuntert - fruchtbare Anregungen für die eigene Aufgabe empfangen zu haben. Grund genug auch für ihn, ein solches Werk dankbar zu begrüßen"[4]. Diese 1957 von Pannenberg für Protestanten über die katholischen Christologien geschriebenen Worte könnten auch zu den Katholiken über das Denken Pannenbergs gesagt werden. Das Lesen der Schriften Pannenbergs kann für die Katholiken fruchtbar wirken und positive kritische Anstöße bieten. J.B. Metz leitet eine Kritik an Pannenberg mit den Worten

ein: "W. Pannenbergs außerordentlich verdientsvoller Ansatz einer universalgeschichtlichen Hermeneutik"[5]. Gleichzeitig müssen aber auch Unterschiede herausgehoben werden. Da meine Analysen sich auf eine Darstellung von Grundlagen beschränkt haben, wird auch der folgende kurze Vergleich zwischen Pannenberg und der katholischen Theologie in derselben Ebene bleiben. Dabei wird uns Pannenberg selbst durch seine kritischen Bemerkungen über katholische Theologen und Positionen helfen.

Ein erster Berührungspunkt zwischen Pannenberg und der katholischen Theologie ist bereits im anthropologischen Ausgangspunkt zu erblicken. Die anthropologische Prägung der katholischen Theologie ist immerhin nicht als Ergebnis des Einflusses Pannenbergs oder irgendeines anderen evangelischen Theologen zu betrachten, sondern knüpft direkt an die allgemeine moderne Anthropologie an, besonders an die Schriften M. Schelers. H. Fries hat in seinem Werk "Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart" (1949) eben die Fortwirkung Schelers in der katholischen Religionsphilosophie dargestellt. Inzwischen macht die theologische Anthropologie nicht bloß ein Thema für Religionsphilosophen aus, sondern ist zum tragenden Thema für jeden Theologen geworden.

Über die theologische Anthropologie Rahners sagt Pannenberg, nachdem er über dasselbe Thema bei P. Tillich gesprochen hat: "Sehr viel geschlossener ist eine anthropologische Rechtfertigung der religiösen Thematik in der katholischen Theologie von Karl Rahner entwickelt worden"[6]. Unmittelbar darauf fügt er aber hinzu: "allerdings belastet durch die Leitgedanken einer aller konkreten, geschichtlichen Erfahrung der Menschen vorgängigen 'transzendentalen' Struktur des Menschseins". Hier meldet sich die Ablehnung jedes fixierenden Transzendentalismus durch Pannenberg (z.B.: S. 245). Für ihn ist der Mensch als ganzer geschichtlich, und zwar gemäß seiner These der Vermittlung des Selbst des Menschen durch die Geschichte der ihm gegenständlichen Wirklichkeit, nämlich durch die Geschichte von Welt und Gesellschaft - eine Geschichte, an der das Individuum aktiv teilnimmt[7]. Zum Vorwurf der Ungeschichtlichkeit der Grundstrukturen des Menschen fügt Pannenberg den der Ungeschichtlichkeit der göttlichen Wirklichkeit bzw. der Gottesoffenbarung hinzu, auf die der Mensch von sich aus angewiesen ist: "Weil Rahner seine anthropologischen Strukturanalysen hier nur auf das Ereignis der einen, in ihrer wahren Gestalt christlichen Offenbarung hin entwirft, die nicht im Zusammenhang eines geschichtlichen Prozesses

gedacht wird, sondern 'punktförmig auf die menschliche Geschichte in ihrer raumzeitlichen Erstreckung auftreffen' soll (194), wird die Geschichte des tatsächlichen Umgangs der Menschen mit jenem Geheimnis, sofern sie sich immer schon in irgendeiner Form als von ihm her konstituiert erfahren haben (wenn anders das die Struktur menschlichen Daseins ist), übergangen, und dadurch behält die als punktförmig anvisierte Offenbarung den Anschein eines supranaturalen Ausnahmeereignisses ohne Kontinuität mit dem Prozeß sonstiger Geschichte"[8]. Hier meldet sich eine andere Grundauffassung Pannenbergs, nämlich die der Vermittlung der Gottesoffenbarung durch die allgemeine Religions- und Weltgeschichte; diese Auffassung begründet eben sein strenges Verständnis der Geschichtlichkeit Gottes bzw. der Geschichtlichkeit der Offenbarung Gottes. Sofort mildert Pannenberg seine Kritik durch die Bemerkung: "Rahner hat später (bes. in Schriften zur Theologie V, 1964, 115-58, 183 ff.) die Christusoffenbarung deutlicher in einen Prozeß der Menschheitsgeschichte als Heilsgeschichte einbezogen. Er hat sogar den nichtchristlichen Religionen eine der christlichen Offenbarung analoge Bedeutung als Heilsvermittlung für den vorchristlichen Menschen zugeschrieben (V, 151 ff.)". Aber anschließend spricht Pannenberg den Vorwurf der Unvermittlung des christlichen Offenbarungsgeschehens selbst aus und fügt eine Erklärung für diese Haltung hinzu: "Dennoch fehlt die Reflexion auf die Vermittlungsfunktion der Menschheitsgeschichte und insbesondere der Religionsgeschichte für die Christusoffenbarung selbst. Damit dürfte zusammenhängen, daß die Heilsgeschichte im engeren ('amtlichen') Sinne erst durch eine hinzutretende, besonders geoffenbarte göttliche Deutung konstituiert wird (V, 125 f.) und so ein diastatisches Moment im Verhältnis von Heilsgeschichte und Weltgeschichte bestehen bleibt". Und schließlich stellt er die Fragen: "Ist die Geschichte der Menschen außerhalb jener amtlichen Deutung überhaupt anders denn als Ausdruck der transzendentalen Disposition des Menschen für Gott gesehen? Ist sie als ein Prozeß des Umgangs mit diesem Gott im Blick, in welchem dann auch Verkehrung seines Erscheinens stattfindet und das Scheitern solcher Verkehrung?".

Nicht nur im Bereich der theologischen Anthropologie, sondern auch in der auf ihr beruhenden Anwendung der hermeneutischen Methode kann eine weitgehende Verwandtschaft zwischen Pannenberg und der heutigen katholischen Theologie festgestellt werden. Aber auch hier begegnen wir wieder ähnlichen Bedenken Pannenbergs gegen die katholische Theologie wie vorher in Bezug auf die Anthropologie Rahners. Es sei zuerst darauf hingewiesen, daß

auch im Feld der theologischen Hermeneutik nicht von einer Abhängigkeit der katholischen von der evangelischen Theologie zu sprechen ist. Eher stehen beide Seiten auch hier unter dem methodologischen Einfluß außertheologischer Schriften, wenn es dabei nach Pannenberg, wie gesehen, auch um eine ursprünglich christlich-eschatologische Logik geht. Zudem kann die moderne, mit Hilfe hermeneutischer Reflexion getriebene Geschichtstheologie innerhalb des katholischen Bereichs als eine mit neuen Mitteln vollzogene Kontinuation der Fragestellung der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts in der Tübinger Schule angesehen werden[9]. Für den Vergleich zwischen Pannenberg und der heutigen katholischen Theologie angesichts der Auffassung von Hermeneutik wird im folgenden die Auseinandersetzung Pannenbergs mit B. Casper und E. Schillebeeckx benutzt.

Nach B. Casper geschehen menschliches Sprechen und Verstehen immer schon in einem "Bedeutungsganzen"[10], das als das "Sinnganze" einer gesellschaftlichen Lebenswelt geschichtlich konkret ist[11]. Bereits in Bezug auf diesen Sachverhalt weist Pannenberg auf die bei Casper damit verbundene ungeschichtliche Auffassung von Anthropologie und Sinnerfahrung hin, die sich zuletzt in der geschichtlichen Unvermittelbarkeit des christlichen Offenbarungsgeschehens selbst niederschlägt: "Es geht Casper dabei allerdings nur um die 'transzendentale Totalität, die mit dem Menschen als Menschen' angeblich immer schon gegeben ist (33). Er läßt sich nicht auf eine Analyse des konkreten Prozesses der geschichtlichen Veränderungen der Bedeutungs- und Sinnerfahrung ein. Vielmehr ordnet Casper der allgemeinen 'transzendentalen' Struktur in einer für einen ganzen Stil theologischer Argumentation bezeichnenden Kurzschlüssigkeit als einzige konkrete Realisierung sofort die christliche Offenbarung zu"[12]. Pannenberg sieht eine unversöhnliche Spannung in den Äußerungen Caspers: "Als negative Vorbedingung dieses Schrittes betont er zunächst, jener Gesamtsinn bleibe 'unsicherbar in der Offenheit und dem stets neuen Weitergehen der Geschichte' (38). Unmittelbar anschließend folgt dann die Behauptung, es sei 'nicht auszuschließen, daß der Sinn sich vielleicht einmal in der Geschichte Menschen auf eine alles überbietende Weise zuspricht' (ebd.)"[13]. Für Pannenberg erscheint auch hier die supranaturalistische, punktförmig und nicht geschichtlich-vermittelt gedachte Auffassung des offenbarenden Christusgeschehens wie bei Rahner. Daher stellt er unmittelbar darauf eine Reihe von Fragen: "Wieso eigentlich ist das nicht auszuschließen angesichts der soeben betonten Relativität und Zweideutigkeit aller Geschichte? Und wenn

es nicht auszuschließen ist, wieso geschieht es dann, wenn überhaupt, nur einmal? Leben nicht die Menschen in der Regel -zumindest in den Lebenswelten der Religionen - auf dem Boden der Annahme, daß ihnen der Sinn, der Gesamtsinn der Wirklichkeit auf eine 'alles überbietende Weise' erschlossen sei? Wie läßt sich dann behaupten, daß das in Wirklichkeit nur in jenem 'endzeitlichen Zuspruch" der Fall sei, den die Christen 'Wort Gottes und Offenbarung' (39) nennen? Und wie kommt Casper zu der Versicherung, daß solchem 'einmal' sich ereignenden Geschehen der Sinn 'sich' zuspreche, indem 'die alles überbietende endzeitliche Fülle und Bergung alles Sinnes von dem Gewährenden selbst her zur Sprache' (38) komme?"[14]. Pannenberg hält die Behauptungen Caspers für unausgewiesen und daher für durch supranaturalistische Positivität geprägt und sieht darüber hinaus eine solche Tendenz als in der heutigen katholischen Theologie ziemlich verallgemeinert an: "Das sind lauter unausgewiesene Behauptungen, die in ihrem Verhältnis zu den vorangegangenen Reflexionen über Sprache, Erkenntnis und Wissenschaft nur die Positivität des 'übernatürlichen' Glaubens in seiner Beziehung auf die Allgemeinheit einer hier wie heute oft in katholischer Theologie als 'transzendental' verkleideten menschlichen Wesensnatur artikulieren"[15].

Pannenbergs Bewertung der Hermeneutik E.Schillebeeckx' ist weitgehend zustimmend, wenn auch nicht ganz frei von ambivalenten Beurteilungen. Diese Ambivalenz zeigt sich bereits in Bezug auf die einführende Frage des Verständnisses Schillebeeckx' von der Theologie. Nach Schillebeeckx ist die Theologie "als Glaubenswissenschaft und somit als hermeneutischer Prozeß" aufzufassen[16]. Dazu sagt Pannenberg: "Dabei ist nicht immer völlig deutlich, ob, wie es bei manchen Formulierungen von Schillebeeckx den Anschein hat, die subjektive Glaubensvoraussetzung als unerläßlicher Ausgangspunkt der theologischen Argumentation fungieren soll, oder nur die existenzielle Motivation für eine objektive Sinnanalyse der christlichen Überlieferung bildet, ohne deren Ergebnis vorwegzunehmen"[17]. Nach Schillebeeckx besteht die als den eigentlichen Ausgangspunkt zu betrachtende anthropologische Grundlage der Hermeneutik in der "negativen Dialektik" erfahrener "Bedrohung des Menschseins" und des Widerstands gegen sie, die beide schon einen Sinnhorizont von Hoffnung voraussetzen[18], so daß diese "negative Dialektik schon von einem die Praxis orientierenden, positiven Sinnhorizont getragen wird, wenn sich dieser auch nur pluralistisch thematisieren läßt"[19]. Pannenberg begrüßt, daß Schillebeeckx im Gegensatz zu Casper den Gedanken

eines eschatologischen Endsinnes als durch die Erfahrung von Negativität vermittelt ansieht: "Beachtenswert ist, wie im Unterschied zu B. Casper bei Schillebeeckx der Gedanke eines eschatologischen Endsinnes durch die Negativität der Erfahrung gegenwärtiger Bedrohung des Menschseins vermittelt wird"[20]. Ähnlich begrüßt er auch, daß Schillebeeckx "die christliche Überlieferung in den Kreis einer Pluralität von Konkretisierungen des im Widerstand gegen erfahrene Bedrohung des Menschseins implizierten Hoffnungshorizontes" einordnet[21]. Anschließend fügt Pannenberg jedoch eine kritische Bemerkung hinzu, die auf den Mangel an eigentlicher geschichtlicher Vermittlung der christlichen Botschaft auch bei Schillebeeckx hindeutet: "Es müßte jedoch diese Pluralität statt als äußerliches Nebeneinander alternativer Lösungen als ein im Prozeß geschichtlicher Erfahrung stattfindendes Ringen um Bewährung gefaßt und die christliche Perspektive einer eschatologisch gerichteten Geschichte als selbst schon aus diesem Prozeß hervorgegangen begriffen werden". Er mildert aber diese Kritik durch den Hinweis: "Einen wichtigen Schritt zu einer solchen Betrachtungsweise vollzieht Schillebeeckx mit der Feststellung , daß die 'Thesis des Glaubens' in der Theologie als 'Hypothese' fungiert, die 'im Verlaufe der Geschichte selbst klargemacht' werden müsse, also keinen von vornherein feststehenden Gesamtsinn kennt. Das Hinausweisen der Verheißung über die Gegenwart, das zur Folge hat, 'daß die Interpretation in eine Hermeneutik der Praxis umschlägt', führt daher 'von Interpretation zu Tun und Neuinterpretation'. Für das Selsbtverständnis des Christentums ist damit die dogmatische Positivität einer unantastbaren Glaubensvoraussetzung aufgehoben in einen kritisch-hermeneutischen Prozeß auf eine noch offene Zukunft hin"[22].

Während der vorigen Analysen bekommt man immer wieder den Eindruck, daß Pannenberg der katholischen Theologie den Vorwurf macht, sie gehe von der Annahme einer bereits punktförmig in der Geschichte geschehenen und nur durch einen supranaturalistischen Glaubensakt eigentlich zugänglichen Gottesoffenbarung aus und nehme darum ungeschichtlich bzw. unvermittelt die eschatologischen, Gott offenbarenden Aussagen vorweg. Dieser Eindruck stimmt aber nur zum Teil. Die grundsätzlichen Differenzen zwischen Pannenberg und der katholischen Theologie sind vielleicht nicht hauptsächlich in begrifflichen Inhalten zu erblicken als eher in der subjektiven Haltung vor den Lehren des Dogmas , wenn beide Aspekte sich freilich auch nicht völlig voneinander trennen lassen.

Auch im System Pannenbergs gibt es ein Moment, wo die christliche Offenba-

rung - wenn auch im Rahmen einer paradoxen, entgegengesetzte Züge einbeziehenden Gesamkonzeption - als punktförmig geschehen erscheint. Das ist das Christusgeschehen selbst, insbesondere das Osterereignis, die Auferstehung Jesu. Insofern ist die Schlußfolgerung J. Moltmanns aus Pannenbergs Gedanken der Vorwegnahme des Endes aller Geschichte in der Auferstehung Jesu erklärlich, Moltmann sagt: dann "hätte der auferstandene Jesus selber keine Zukunft mehr"[23]. Dieser ist zweifellos einer der problematischen Punkte des Systems Pannenbergs: Das Eschaton ist einerseits in der Auferstehung Jesu schon geschehen, so daß die Erkenntnis ihres Inhalts die Aufhebung der Geschichtlichkeit für den Menschen bedeuten würde; andererseits bleiben das Eschaton und die Auferstehung Jesu geschichtlich, strittig, fraglich (9. Kap., i). Pannenberg selbst gibt zu, daß es sich hier um einen paradoxen Begriff handelt (s.o.: S. 287). Die christologischen Erörterungen im 9. Kapitel bilden eine Einheit mit den ontologischen Erklärungen des 5. und 6. Kapitels jeweils über die Zusammengehörigkeit von Gott und Wirklichkeit und über die Geschichtlichkeit beider Größen so wie auch mit den hermeneutischen Darlegungen des 8. Kapitels über die Zusammengehörigkeit von Prozeß und Ende bzw. von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Gerade die Paradoxie dieses ganzen einheitlichen Komplexes setzt Pannenberg in die Lage, das Geschehensein der Gottesoffenbarung in Jesus und gleichzeitig ihre Zukünftigkeit und ihre damit verbundene Strittigkeit und Fraglichkeit behaupten zu dürfen und sogar zu müssen. Hier steckt eine Spannung, die zur Frage veranlaßt, wie das Geschehensein unter der Bedingung der Aufrechterhaltung von Zukünftigkeit, Geschichtlichkeit und Fraglichkeit ernst genommen werden kann. Diese Frage kann freilich auch umgekehrt gestellt werden: Wie können Zukünftigkeit, Geschichtlichkeit und Fraglichkeit unter der Bedingung der Aufrechterhaltung des Geschehenseins ernst genommen werden. Pannenberg begnügt sich mit der Erklärung, dabei handle es sich nicht um "einen für das Denken unaufhebbaren Widerspruch", nicht um ein "schlechthin 'nicht-synthetisierbares Paradox'", sondern um eine unausweichliche und begründbare und so auch sinnvolle Aussage (S. 287). Diese Erklärung ist verständlich, wenn man berücksichtigt, daß der im Gespräch stehenden Auffassung, wie angedeutet, das ganze System Pannenbergs zugrundeliegt. Immerhin ist ein solcher Inhalt nicht als ein Streitpunkt zwischen Pannenberg und der katholischen Theologie zu betrachten. Auch diese ordnet das Schon der Gottesoffenbarung im Christusgeschehen in die zukünftige Perspektive des eschatologischen Noch-Nicht

ein. Schillebeeckx vertritt beispielsweise die Meinung, daß die Vergangenheit "eine eigene Zukunftsdimension" hat, ein als Vorwegnahme der eschatologischen Kategorie des "Endsinnes" zu verstehendes "Element, das die Faktizität übersteigt" und das durch seine kritische Dynamik zum Prozeß der hermeneutischen Reflexion der Überlieferung veranlaßt[24]. Pannenberg hält diese Auffassung eben für den richtigen Weg zur Aufhebung der Positivität - im Sinne einer empirischer Bewährung nicht offenen und daher unkritischen Position - der Überlieferung, deren von ihrer Explizierung in der nachfolgenden Weltgeschichte isolierte Annahme er sicher als unkritischen Supranaturalismus betrachtet: "In der Bewegung von Interpretation zu Praxis und Neuinterpretation verliert die Überlieferung ihre Positivität und wird in einen offenen Prozeß hineingezogen, bei dem es dennoch um ihre eigene Zukunftsdimension geht"[25]. Der Inhalt der amtlich festgelegten Dogmen darf im allgemeinen auch nicht als die Grunddifferenz zwischen Pannenberg und den katholischen Theologen angesehen werden, denn außer den vielen sachlichen Übereinstimmungspunkten sind den Dogmen auch innerhalb des Katholizismus Geschichtlichkeit und Zukünftigkeit zuzusprechen, sofern sie sich als Glaubenssymbole in einer eschatologischen Perspektive befinden.

Der Unterschied zwischen Pannenberg und der katholischen Theologie bezieht sich wahrscheinlich, wie angedeutet, nicht hauptsächlich auf sachliche Inhalte, sondern eher auf die subjektive Haltung, m.a.W. nicht hauptsächlich auf den Inhalt der Dogmen, sondern eher auf den Akt des Dogmatisierens. Wie gesagt, können beide Aspekte aber nicht völlig voneinander getrennt werden. Die unterschiedliche subjektive Haltung schließt eine unterschiedliche Betonung der sachlichen Inhalte in sich. Zukünftigkeit, Geschichtlichkeit, Offenheit, Fraglichkeit, Strittigkeit, hypothetischer Charakter sind Begriffe, die von Pannenberg in einer innerhalb des dogmatisierenden Rahmens der katholischen Theologie nicht annehmbaren vollen Strenge verstanden werden. Das bedeutet, daß im katholischen Bereich eine Lockerung der Bindung und Abhängigkeit der dogmatischen Inhalte in Bezug auf den Lauf der Geschichte - und damit auch ein Moment der isolierenden Vergegenständlichung des Göttlichen wie bei der anthropomorphen Gottesvorstellung - vorhanden ist, welche die Vorwürfe Pannenbergs gegen die katholische Theologie, sie verstehe die Offenbarung punktförmig und geschichtlich unvermittelt und erweise Voreingenommenheit, zum Teil verständlich macht. Interessant ist, daß Pannenbergs Kategorie der Rückwirkung begeisterte Zustimmung bei E. Jüngel findet, obwohl diese Kategorie, welche in wesentlicher

Verbindung mit der der Rückbindung steht, gerade die ontologische Grundlage für die Abschaffung der Voreingenommenheit und die Aufrechterhaltung von Kategorien wie Freiheit, Kontingenz, Geschichtlichkeit, Offenheit und Fraglichkeit - und zwar ohne Aufhebung der Möglichkeit systematisierender Einheit - bietet (8. Kap., j und k; 9. Kap., h und j). Jüngel schreibt: "Soweit ich sehe, hat außer Ernst Fuchs nur Wolfhart Pannenberg die ontologische Möglichkeit eines rückwirkend ontisch qualifizierenden Ereignisses ernsthaft erörtert. Seinen entsprechenden Ausführungen stimme ich lebhaft zu"[26].

Pannenbergs Ablehnung jeder dogmatisierenden Voreingenommenheit und seine Befürwortung radikaler Geschichtlichkeit, Offenheit und Fraglichkeit in der Gottesfrage hat ihre Wurzeln bereits in seiner Bestimmung der Grundbegriffe. Die wesentliche Verbindung des unendlichen Schöpfergotts mit dessen Schöpfung, welche in dem anthropomorph gedachten Gott nicht vorhanden ist, hat zur Folge, daß die Geschichtlichkeit der Welt die Geschichtlichkeit Gottes selbst - und zwar im strengen Sinne - impliziert, so daß die Selbstoffenbarung Gottes, die doch nicht vom Sein Gottes zu trennen ist, durch die gegenständliche Welt vermittelt wird, was erkenntnistheoretisch die Aufhebung des Subjektivismus und den Aufbau des Gottesbeweises als ein ontologisches Argument begründet, da dann die Weltgeschichte die Geschichte der Selsbtoffenbarung Gottes ist (5. und 6. Kap.). Die antiautoritäre, empirisch gerichtete Denkweise Pannenbergs zeigt doch eine vielfältige Annäherung an die katholische Theologie in konkreten Fragen[27], erweist aber bereits und wahrscheinlich vor allem in ihren Grundlagen nicht zu übersehende Differenzen. Das kann vortrefflich in seiner Haltung gegenüber dem Papsttum veranschaulicht werden. Pannenberg behauptet: "Das päpstliche Amt ist als Amt der Einheit für die Kirche als Gesamtkirche wesentlich"[28]. Er mißt dem Papsttum sogar eine "Lehrfunktion" bei, "in der sich die Sorge um das Bleiben in der Wahrheit im biblischen Sinne, um die bleibende Einheit der Gesamtchristenheit in ihren unterschiedlichen Tendenzen und Entwicklungsstadien mit dem apostolischen Ursprung artikulieren kann; insofern auch eine lehramtliche Tätigkeit, die ausspricht, was für das Bleiben in der Wahrheit erforderlich ist"[29]. Unmittelbar darauf fügt er aber die Bemerkung hinzu: "Wie sie ausgeübt werden woll, ist eine andere Frage". Pannenberg ist sogar bereit, die "These" des I. Vatikanum, die feierlichen Lehraussagen seien "ex sese" unfehlbar, anzunehmen, aber im Sinne, daß, "wenn eine Aussage wahr ist, dann ist sie es 'ex sese',

nicht nur 'ex consensu'"[30]. So bleibt die von ihm vertretene Ausdeutung des I. Vatikanum frei von den damals mitspielenden "juristischen Intentionen" und daher "gelöst von allen absolutistisch-kirchenrechtlichen Formulierungen"[31]. Pannenberg verwendet hier "die Unterscheidung der zeitbedingten Form - in der ein dogmatischer Gehalt zur Aussage gebracht wird - und die Frage nach dem - was darin das eigentlich Auszusagende ist", und weist darauf hin, daß eine solche Unterscheidung "sonst in der Dogmenhermeneutik der katholischen Theologie heute weitgehend üblich ist"[32]. Anschließend äußert er seine Vermutung, daß die "juristische Intention, die historisch zweifellos im Vordergrund stand, eben zur zeitgemäßen Form gehört". Pannenbergs Ausdeutung des "ex sese" beruht auf seiner Grundauffassung der Notwendigkeit, Wahrhaftigkeit immer von der Sache selbst her und daher durch empirischen Weg zu beurteilen, was sich theologisch im Verständnis der Offenbarung Gottes als durch die Weltgeschichte vermittelter Selbstoffenbarung niederschlägt. Da Dogmen Aussagen sind, macht er seine Kritik an der Unfehlbarkeit auch von seiner Sprachphilosophie her (vgl. o.: 11. Kap.) und kommt zum selben Schluß der Notwendigkeit sachlicher Vermittlung: "Ein unfehlbarer Behauptungssatz ist ein Widerspruch in sich; nicht nur die linguistischen Arbeiten Saussures, sondern auch die sprachanalytischen Arbeiten zur Wahrheitstheorie zeigen das. Eine Behauptung ist eine Feststellung, die wahr oder falsch sein kann, die nur sinnvoll ist, wenn sie überprüfbar ist. Wenn sie von vornherein mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit auftritt, ist sie nicht mehr überprüfbar; dann aber ist sie auch keine Behauptung mehr, das Wesen der Behauptung ist aufgehoben. Insofern gibt es so etwas wie unfehlbare Behauptungssätze nicht"[33]. Daraus schließt Pannenberg die Konsequenz: "Die Aufgabe, die Kirche und ihre Glieder in der Einheit der Wahrheit zu bewahren, d.h. in der Einheit des apostolischen Ursprungs ... kann nicht durch unfehlbare Behauptungssätze wahrgenommen werden"; die "Aufgabe, die kirchliche Einheit zu wahren, ist dabei auf die Satzwahrheit angewiesen, und zwar als Kritikinstanz"[34]. Den Ausführungen Pannenbergs über die Frage des Papsttums liegt seine Auffassung zugrunde, daß nur die objektive Wahrheit, welche die Wahrhaftigkeit jedes Satzes und insofern auch dessen kritischen Wert zu bestätigen hat, Einheit bzw. Intersubjektivität oder Konsenz vermitteln kann. Daher kann nach ihm das Papsttum nur dann der Einheit der Christen dienen, wenn es sich als Dienst an der von allen - wenn vor der Ankunft des Eschaton auch nur un-

vollständig und daher mit Unsicherheit verbunden - als Wahrheit wahrzunehmenden Sache selbst versteht.

Die vorigen Erwägungen haben gezeigt, daß Pannenbergs Grundlagen die unentbehrlichen Schlüssel sind, um Sinn und Tragweite seiner Position in jeder einzelnen Frage richtig bestimmen zu können. Hinter jeder Behauptung und jeder Kritik Pannenbergs steckt sein ganzes System. Seine Behandlung einzelner Fragen wird deshalb erst durch Berücksichtigung der Struktur seines Denkens,welches eine geschlossene Einheit bildet, in das richtige Licht gerückt. Dieses Kriterium muß man sich auch dann vor Augen halten, wenn man einen Vergleich zwischen Pannenberg und der katholischen Theologie versucht. Ein solcher Vergleich ist immerhin auch deshalb sehr schwierig, weil gerade heute die katholische Theologie große Vielfalt erweist, und zwar sogar in ihrer Haltung zu konkreteren Ausdeutungen durch die Amtkirche. Im Bezug auf Pannenberg kann sicher gesagt werden, daß sein System auf Grund seiner Geschlossenheit und der erstaunlichen Vielfalt der in ihm integrierten Argumente für die katholische Theologie eine ernste Herausforderung zum Nachdenken und daher auch eine Aufforderung zum Dialog darstellt.

2. Kritische Bemerkungen

Dieser zweite Teil des Anhangs wird einen kritischen Charakter haben und will eine persönliche Stellungnahme darstellen. Er versucht, vier problematische Aspekte der heutigen Theologie am Beispiel des Ansatzes Pannenbergs hervorzuheben. Diese vier Aspekte sind: Das Verhältnis zwischen Theologie und Pastoral (a), der Begriff der "Gottoffenheit" des Menschen (b), die Ablehnung der anthropomorphen Gottesvorstellung (c) und die Ausdeutung der christlichen Eschatologie (d).

a) Die Theologie und die Pastoral

K. Barth wandte sich gegen die Theologie des 19. Jahrhunderts, weil er damals als junger Landpfarrer erfuhr, daß eine solche Theologie für die Predigt nicht brauchbar war (s.o.: S. 38 mit Anm. 10). Unter der Bestimmung des Einflusses Barths hat sich die Worttheologie in all ihren Richtungen als Dienst am Wort und an dessen Verkündigung verstanden. Nichts anderes beabsichtigte R. Bultmann mit seinem Programm der Entmythologisierung und

existentialen Reduktion als das ‚das biblische Wort für den heutigen Menschen verständlich und annehmbar zu machen (S. 50). Auch Pannenberg hat als Ziel seines Ansatzes die Annehmbarkeit der christlichen Botschaft für den heutigen Menschen (S. 82-87). Er vertritt die Notwendigkeit der Unterstützung des Glaubens des gewöhnlichen Christen durch die kritische Arbeit der Theologen: "Man greift mutmaßend auf das Resultat vor, muß dann aber diese Mutmaßung bestätigt, verifiziert finden. Das gläubige Vertrauen kann ferner auch so entstehen, daß der Glaubende das darin vorausgesetzte Wissen nicht immer eigens auf seine Zuverlässigkeit prüfen muß. Letzteres ist die besondere Aufgabe der Theologie. Diese Aufgabe braucht sich nicht jeder einzelne Christ zu unterziehen. Er kann vertrauen in der Annahme, daß es mit dem Grunde seines Vertrauens seine Richtigkeit haben werde"[35]. H. Goebel schreibt in seinem R. Bultmann, G. Ebeling und W. Pannenberg gewidmeten Buch: "Das Verständnis des Wortes Gottes bestimmt die Verhältnisbestimmung von Verkündigung und Theologie. Bultmann, Ebeling und Pannenberg stimmen darin überein, daß Theologie positive Wissenschaft ist, die sich auf ein historisches Ereignis bezieht und die geschieht um der Verkündigung willen, die laut werden soll. Pannenberg rechnet die Theologie der Verkündigung zu als die wissenschaftliche Anstrengung, welche die historische Beweislast für die Verkündigungsaussagen zu tragen und damit für die Begründung der Argumentation des Predigers zu sorgen hat. Die Verkündigung ist von ihm verstanden als Funktion des Wortes Gottes und entfaltet als Bericht von der Offenbarung deren Bedeutung in die je neue geschichtliche Stunde; als Stück der Überlieferungsgeschichte ist sie selbst schon in der Offenbarung antizipiert. Von einem eigentlichen Unterschied zwischen Verkündigung und Theologie kann ebenso wenig die Rede sein wie von einem eigentlichen Unterschied zwischen Wort Gottes und Verkündigung"[36]. Die ganze moderne Theologie ist im Grunde hermeneutische Theologie, nämlich ein vielfältiger Versuch, um die christliche Überlieferung in heute verständliche Kategorien zu übersetzen und sie so für den heutigen Menschen annehmbar zu machen.

Fraglich ist es aber, ob die moderne Theologie ihr eben beschriebenes Ziel erreicht hat. Andeutend wirkt schon die von T. Rendtorff festgestellte Tatsache, daß im außertheologischen wissenschaftlichen Bereich das Theologietreiben als ein "Vorwurf" verwendet wird, "der dem wissenschaftlichen Gegner gemacht wird und seine Erkenntnisbemühungen diskreditieren soll"[37]. Sogar die Theologen schätzen die heutige theologische Situation nicht be-

sonders optimistisch ein. E. Jüngel bezeichnet die heutige Zeit als das "Zeitalter der sprachlosen Ortlosigkeit Gottes" und als die Zeit der "Sprachlosigkeit der Theologie"[38]. Zudem vertritt er die Meinung, daß die Theologie "nicht an den Bastionen des Unglaubens, sondern vielmehr an ihrer eigenen Verschlafenheit zugrunde geht"[39]. Wie bereits besprochen wurde, macht Pannenberg der modernen Kerygmatheologie den Vorwurf, sie sei "blind für die sich durch die christlichen Gemeinden verbreitende Ratlosigkeit" in der Sache der geschichtlichen Begründung des Glaubens, und redet ganz im allgemeinen von der "Wirrnis der theologischen Lage" (s.o.: S. 321 Anm. 14). Der Worttheologie wirft er wegen ihrer autoritären Züge vor, das Christentum für den heutigen, im Einflußbereich der Aufklärung stehenden Menschen unglaubwürdig gemacht zu haben (S. 82-87). Zudem klagt er über "das Versagen der Theologie" im allgemeinen in der Erfüllung ihrer Aufgabe, Vertrauen auf die Wahrheit der christlichen Botschaft unter den Christen zu stiften[40]. Der katholische Religionspädagoge E. Feifel weist auf "die Hoffnung auf einen neuen Typus von Theologie" hin, spricht aber gleichzeitig davon, wie "wenig der erhoffte neue Typ Wirklichkeit geworden ist", und nennt zwei Gründe für einen solchen Tatbestand: "der Umstand des Fehlens einer didaktischen Vermittlung theologischer Inhalte und zum anderen die andauernde Hilflosigkeit der Theologie gegenüber der Dimension der Erfahrung"[41].

Eines der Hindernisse für die pastorale Anwendung des Systems Pannenbergs und sogar für die der meisten heutigen theologischen Ansätze besteht in ihrer an feinen Unterscheidungen reichen Kompliziertheit. Sie können eigentlich nur von Fachleuten verstanden werden. Ein solcher Einwand gilt also für die Theologie im allgemeinen. Ernst Käsemann ist sogar der Meinung, daß heute ein Drittel der Theologiestudenten den Vorlesungen nicht mehr zu folgen vermag[42]. Das Problem der modernen Theologie darf aber nicht einfach auf eine Formfrage beschränkt werden. Es läßt sich auch nicht auf die Frage einer angemessenen Apologetik angesichts Außenstehender zurückführen. H. Fries erklärt: "Das Thema: Wie heute von Gott reden? ist keineswegs nur ... eine Frage des "Wie" für andere von seiten derer, die ihrer Sache selbst und für sich selbst ganz und problemlos sicher sind ... Wie heute von Gott reden? das ist ein Problem auch für den Binnen- und Innenbereich des Glaubens selbst"[43]. Vorher wurde bereits auf die Unzufriedenheit der Theologen selbst im Hinblick darauf hingewiesen, wie die Gottesfrage innerhalb der Theologie behandelt wird. Eigentlich handelt es sich nicht bloß um eine Wie-Frage, sondern um das Was des Gottesgedan-

kens selbst. Im folgenden wird auf einige meiner Hinsicht nach problematische sachliche Aspekte des Ansatzes Pannenbergs hingewiesen. Das besondere Interesse einer solchen Hervorhebung besteht in der Tatsache, daß die zu besprechenden Aspekte weitgehend in den heutigen theologischen Ansätzen vorzufinden sind. Dabei wird es eher darum gehen, Fragen aufzuwerfen, als darum, Antworten anzubieten.

b) Der Sprung von der Weltoffenheit zur Gottoffenheit

"Weltoffenheit" bedeutet nicht unbedingt von sich aus schon "Gottoffenheit";sie könnte auch ein unendliches Wandern des Menschen von einer endlichen Gestalt der Welt zu einer anderen bezeichnen (s.o.: S. 134 f.). Pannenberg begründet seinen Schritt von der "Weltoffenheit" zur "Gottoffenheit" durch die reale Abhängigkeit des Menschen beim Denken und Handeln vom Gottesgedanken (4. Kap., g, h und i). Daß der Gottesgedanke das unabdingbare Ziel menschlichen Denkens und Handelns bzw. das den Menschen in seiner freien Tätigkeit Tragende darstellt und insofern überall im Leben des Menschen durch seine Wirkung als tragende Kraft vorhanden ist[44], bedeutet jedoch noch nicht, daß dieser Gedanke eigentlich - d.h. gemäß der Auffassung Pannenbergs: völlig und endgültig - Wirklichkeit ist, und auch nicht, daß er vom Menschen eigentlich - d.h. wieder: völlig und endgültig - erkennbar und daß der Mensch eigentlich ein für den Empfang des Göttlichen real offenes bzw. real fähiges Wesen ist. Ersteres wird von Pannenberg selbst mit Nachdruck bestritten, und zwar durch seine Hervorhebung der Geschichtlichkeit Gottes und der auf deren hypothetischen Charakter beruhenden Offenheit der Gottesfrage. Unsere Aufmerksamkeit wird sich nun also auf die zweite Frage der realen Offenheit oder Fähigkeit des Menschen für das Göttliche im eigentlichen Sinne konzentrieren.

Wie im 2. Kapitel dargelegt wurde, bildet die unabdingbare Präsenz und Geltung des Gottesgedankens beim Denken und Handeln des Menschen keine Streitfrage. Umstritten ist es nur, ob der Mensch wirklich offen für das Göttliche sei. Der westeuropäische Neomarxismus - durch die historische Feststellung des Scheiterns des Menschen in der Frage des Guten -, die existenziale Philosophie - durch die Hervorhebung der Endlichkeit, Zufälligkeit und Angst im Menschen - und die Wissenschaftstheorie - wegen des durch ihr Bewußtsein der menschlichen Erkenntnisgrenzen vermittelten Festhaltens an der prinzipiellen Unfähigkeit des Menschen für die Erzielung

der vollen und endgültigen Wahrheit - bedeuten eine ernste Herausforderung für die Vertreter einer realen Offenheit des Menschen für das Göttliche. Dieser Tatsache ist sich Pannenberg deutlich bewußt. Er stellt fest, daß die "Erfahrung der Endlichkeit ... radikaler geworden" ist und "als schmerzhafte Grenze des eigenen Daseins" erlebt wird[45]. Er klagt darüber, daß in der heutigen Religionswissenschaft im Gegensatz zu Hegel "auf Gesamtkonzeptionen" verzichtet wird[46] und daß in der allgemeinen Geschichtswissenschaft "die Verkümmerung des historischen Bewußtseins und des historischen, jedenfalls des universalhistorischen Interesses überhaupt" festzustellen ist[47], so daß man die Weltgeschichte[48] und damit Wirklichkeit[49] und Wahrheit überhaupt[50] nicht mehr als Einheit betrachtet. Er beschuldigt die moderne Wissenschaft der methodischen "Kultivierung des Zweifels"[51] und sagt ganz im allgemeinen - nachdem er die unumgängliche Notwendigkeit der Behandlung des Themas der Wirklichkeit als ganzer behauptet hat -: "obwohl die Mode des Tages die Selbstbescheidung einer an dieser Stelle versagenden Reflexion als Fortschritt des Denkens ausgeben kann"[52]. Die nüchterne Haltung des modernen Menschen vor der Gottesfrage bedeutet meines Erachtens wegen der Breite und Vielfalt ihrer Erscheinung eine ernste Aufforderung zum Nachdenken im Hinblick auf das Verständnis der Kategorie der "Gottoffenheit" des Menschen. Zudem ist die Berücksichtigung der heutigen Haltung als eine Forderung des Ansatzes Pannenbergs selbst anzusehen, denn einerseits glaubt er an den Fortschritt des Denkens und verlangt folgerichtig für die Bewährung einer wissenschaftlichen Theorie die Beachtung des jeweils erreichten Problemstands (s.o.: S. 328), und anderseits erblickt er in der Intersubjektivität ein Zeichen von Objektivität (S. 308).

Es gibt auch innertheologische Motive, die eine differenziertere Darstellung der Kategorie der "Gottoffenheit" des Menschen fordert. Hier ist an die Auffassung zu denken, daß auch im Eschaton die Endlichkeit des Menschen und der Glaube nicht aufhören werden. Diese Auffassung ist auch bei Pannenberg vorzufinden, wenn auch gemischt mit Gedanken, die mit einer solchen Auffassung nicht leicht zu vereinbaren sind. Einerseits ist das Eschaton die volle Offenbarung Gottes und der Wirklichkeit, die Offenbarung ihres Wesens, was voller und endgültiger Erkenntnis wie auch "theoretischer Gewißheit" im Menschen entspricht (s.o.: S. 329),denn anders "als so, daß ich die Erkenntnis habe, wird mir keine Erkenntnis zuteil, auch die Erkenntnis der Offenbarung Gottes in Jesus nicht"[53]. Diese Ausführun-

gen setzen die reale Fähigkeit des Menschen für volle und endgültige Erkenntnis, für die Erkenntnis des Göttlichen voraus. In der Tat läßt Pannenberg das gegenwärtige Ausbleiben einer solchen Erkenntnis nicht von einem prinzipiellen Unvermögen des Menschen abhängen, sondern nur vom faktischen Noch-Nicht der Ankunft des Eschaton, des Göttlichen. Andererseits läßt Pannenberg aber in der eschatologischen Gottesschau die Zukünftigkeit Gottes und den Glauben nicht verschwinden: "weil sogar die eschatologische Gottesschau die Zukünftigkeit Gottes im Verhältnis zu einem Geschöpf nicht aufheben wird, wird der Glaube auch das vollendete Gottesverhältnis noch kennzeichnen"[54]. Pannenbergs trinitarische Spekulation, welche sein ganzes Denken umfaßt, hebt die Seinsendlichkeit des Menschen sehr nachdrücklich hervor. Er sagt sogar: "Die Trinitätslehre formuliert den Begriff endlicher Menschen von dem Gott, der in Jesus offenbar ist"[55]. In Verbindung damit versteht er die Beziehung des Menschen, auch des Menschen Jesus von Nazareth, zum Göttlichen als Teilnahme und Differenz (9. Kap., e, g, l und m) und insofern als bestimmt durch die Kategorie der Endlichkeit[56] - wenn im Falle Jesu seine Endlichkeit sich in der Unendlichkeit seiner Funktion als Mittlers und Vermittlers des Göttlichen vom Anfang der Schöpfung bis zum eschatologischen Ende aufgehoben findet (9. Kap., h, i und j) -, und zwar sogar in dem eschatologischen Zustand des Auferstandenen: "Die Beseitigung der Endlichkeit des Menschen schlechthin würde die Beseitigung der Differenz zwischen Gott und Geschöpf bedeuten. Selbst in der eschatologischen Vollendung, in dem Prozeß der Verherrlichung Gottes wird die Endlichkeit des Verherrlichten ebensowenig beseitigt werden wie der auferstandene Christus etwa aufgehört hätte, Mensch zu sein. Das Menschsein auch des Auferstandenen wird nicht absorbiert von der göttlichen Herrlichkeit. Damit bleibt auch seine Endlichkeit auf ewig bestehen in der Verbundenheit mit Gott"[57]. Zweifellos gibt es in der ganzen Auffassung Pannenbergs eine innere Spannung, denn sie verbindet zwei schwer miteinander zu vereinbarende Reihen von Begriffen, nämlich auf der einen Seite volle und endgültige Erkenntnis, theoretische Gewißheit, Schau, Verbundenheit und auf der anderen Endlichkeit, Teilhaftigkeit, Differenz, Zukünftigkeit und Glaube. Pannenberg sagt, daß hier "Erkenntnis und Glaube" zusammenfallen[58]. Diese ist aber eine paradoxe, schwer verständliche Aussage.

Die vorigen Erwägungen zielen nicht auf die Verneinung der "Gottoffenheit" des Menschen im Sinne seiner realen Fähigkeit für den Empfang des Göttlichen ab, sondern auf die Bewußtmachung der Notwendigkeit, diesen Begriff

wie auch den mit ihm eng verbundenen Gedanken der Gottesoffenbarung[59] im Lichte der durch das heutige kritische Denken stark hervorgehobenen Seins- und Erkenntnisgrenzen des Menschen differenziert und frei von widersprüchlich anklingenden Anstößen auszuarbeiten. Auch der kritisch beschränkende Aspekt des heutigen philosophischen und allgemein wissenschaftlichen Denkens soll in die Theologie integriert werden, da es auch hier - und nicht nur bei den positiven Aufstellungen von Methoden und Strukturen - um Wahrheit und sogar um theologisch sehr relevante Motive geht. H. Fries hat Recht, wenn er - und zwar mit Berufung auf Texte Pannenbergs - die Hoffnung Jüngels, daß der Atheismus sich eines Tages als Zwillingsbruder des christlichen Glaubens erkennt, wie auch dessen Versuch, die Aussage des Atheismus vom Tod Gottes in das christliche Bekenntnis 'Gott selbst ist tot' aufzuheben, für "utopisch und gefährlich" hält[60]. Der Verzicht auf den Gottesgedanken muß vom Theologen als Preisgabe des eigenen Themas angesehen werden. Aber Jüngel hat seinerseits vielleicht auch Recht, sofern er eine Verwandtschaft zwischen dem Atheismus und dem Glauben behauptet. Bereits K. Barth hat eine ähnliche Auffassung in seiner kritischen Frühphase vertreten (s.o.: S. 39 mit Anm. 15). Im Begriff des Glaubens an Gott steckt ein atheistisches Moment, soweit Glaube Endlichkeit und Begrenztheit in sich schließt, was auf die erkenntnisgemäße Inadäquatheit des Glaubens in bezug auf Gott hindeutet. Die Rückführung des Problems des Todes Gottes bzw. der Abwesenheit Gottes auf das Noch-Nicht der Ankunft des Eschaton löst nicht die uns beschäftigende Frage, denn wie gesagt, bleibt der Mensch auch im Eschaton unter der Bestimmung seiner eigenen Seins- und Erkenntnisgrenzen, so daß auch dann sein Verhältnis zu Gott im Zeichen des Glaubens, der Endlichkeit - ich würde sagen: in dem der Unzulänglichkeit und Uneigentlichkeit - bleibt. Die Notwendigkeit des Gottesgedankens in der Theologie und die aus seinen Seins- und Erkenntnisgrenzen stammende Unzulänglichkeit des Menschen für das Göttliche müssen in einer verständlichen Synthese miteinander verbunden werden. Erst in einer solchen Synthese können die Gottoffenheit des Menschen wie auch die Offenbarung Gottes zu verständlichen und annehmbaren Begriffen werden. Wahrscheinlich stehen wir hier vor einer noch nicht befriedigend gelösten Frage. Eine Theologie, die den kritischen Geist der Epoche nicht in allen seinen Aspekten integriert, ist durch pastorales Scheitern bedroht. Man kann sich die Frage stellen, ob das von den Theologen selbst zugegebene Scheitern der heutigen Theologie vielleicht nicht darauf zurückzuführen ist, daß sie

auf weiten Strecken die Erkenntnisgrenzen des Menschen überschreitet und daher keinen allgemeinen Konsens, keine Intersubjektivität begründen kann. Mit den vorigen Erwägungen wird nicht gemeint, daß die Theologie sich mit dem "Tode Gottes" abfinden soll. Vielleicht kann die Behauptung des Todes Gottes als ein aus unkritischer Anmaßung stammender Urteil angesehen werden. Aber der von Pannenberg selbst festgestellte Konsens der heutigen Philosophie und Wissenschaft über das Versagen menschlichen Denkens an der Gottesfrage darf als eine ernste Warnung vor einer Theologie, die zu viel weiß, zu viel behauptet und zu viel konstruiert, angesehen werden. Allgemein verständliche und allgemein annehmbare Theologie muß die Seins- und Erkenntnisgrenzen des Menschen berücksichtigen. Diese Forderung stimmt mit folgendem, im Zusammenhang mit dem Thema der Gültigkeit von dogmatischen Aussagen ausgesprochenem Kriterium Pannenbergs überein: "Eine Behauptung ist eine Feststellung, die wahr oder falsch sein kann, die nur sinnvoll ist, wenn sie überprüfbar ist"[61]. Wahrscheinlich ist dieses Kriterium zu streng, zumal die Theologie Gott - das dem Menschen ewig gegenüberstehende bzw. ewig transzendente Wesen - als Thema hat. Die prinzipielle Unfähigkeit des Menschen für adäquate Verifikation wird von Pannenberg selbst, wenn auch nicht ganz im Einklang mit anderen Aspekten seines Systems, indirekt angenommen, wenn er behauptet, daß auch im Eschaton Glaube und Endlichkeit des Menschen wie auch die Zukünftigkeit Gottes nicht aufgehoben werden. Die kritische Nüchternheit der heutigen Wissenschaft soll in der Theologie gerade auf Grund ihres Themas integriert werden. Es geht nicht darum, das eigene Thema aufzugeben, sondern darum, kritische Grenzen zu ziehen. Natürlich müssen in der Theologie eben wegen ihres Themas die Erkenntnisgrenzen des Menschen überschritten werden. Dies muß aber in jedem Fall mit kritischer Genauigkeit beschrieben werden, und zwar mit Angabe der sachlichen Gründe, die zum jeweiligen Überschreiten zwingen. Im Grunde verfahren die Wissenschaften nicht anders als so (S. 29 ff.).

Die Hervorhebung der Endlichkeit des Menschen soll nicht die Angst erwekken, daß dadurch das Verständnis der Heilsfrage kompromittiert sei, denn die Erfahrung lehrt, daß für den Menschen auch im Zeichen des Endlichen Heil wirklich und daher prinzipiell möglich ist. Vielleicht kann hier das vorher kritisierte Wort Jüngels: der "Mensch kann ohne Gott menschlich sein" sein Recht bekommen. Manchmal könnte man sogar denken, daß nur der Bereich des Endlichen - wenn auch innerhalb der Pluralität und Wechselhaftigkeit - den Menschen befriedigen kann. In diesem Sinne könnte das fol-

gende, vielleicht zu einseitig intellektualistisch geprägte berühmte Wort aus G.E. Lessings Streitschrift "Eine Duplik" verstanden werden: "Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: 'Wähle!' ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte 'Vater, gieb! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!'"[62].

c) Die zwei Grundvorstellungen Gottes: Alternative oder Synthese?

Auf die Herausforderung der Philosophie durch deren Behauptung des Todes Gottes antwortet die moderne Theologie mit dem Gedanken, daß nur der Gott des herkömmlichen Theismus bzw. der abendländischen Metaphysik, welche Gott als absolutes, einfaches, höchstes, unveränderliches, ungeschichtliches, entferntes Wesen darstellt, tot ist, aber nicht der lebendige Gott der Bibel, des Christentums[63]. Mit dem herkömmlichen Gott des Theismus wird auch die anthropomorphe Gottesvorstellung gemeint. Wie gesehen, lehnt Pannenberg diese Gottesvorstellung ab, weil sie angeblich eine doppelte Verendlichung in sich schließt, indem sie auf ein einerseits abgetrenntes und andererseits vorhandenes Wesen hinweist. Die Ablehnung der anthropomorphen Gottesvorstellung stößt aber auf eine schwerwiegende Tatsache: "Gewöhnlich" ist Gott anthropomorph-persönlich gedacht worden, und zwar nicht nur im Vorstellungsbereich der Volksreligionen, sondern auch in Philosophie und Theologie, wie Pannenberg selbst zugibt (7. Kap., b). In den Religionen wird Gott gewöhnlich anthropomorph gedacht, nämlich als ein mit Verstand ausgestattetes Wesen, als ein Bewußtsein, als ein jenseitiger Gesprächspartner, an den man sich durch Gebete und Riten wenden kann. Sogar der Buddhismus, welcher in seiner ursprünglichen Gestalt eher in einer ethischen oder asketischen Lehre bestand, scheint später die anthropomorphe Gottesvorstellung aufgenommen zu haben[64]. Für eine Theologie, die pastorale Übersetzung sein und sogar sein Grundmaterial aus dem konkreten lebendigen Glauben schöpfen will, soll der Verzicht auf die Gottesvorstellung des gewöhnlichen Gläubigen höchst beunruhigend wirken.

Es ist Schade, daß die Frage der sozusagen immanentisierenden und der anthropomorph-transzendenten Gottesvorstellung - wenn sie zu bewußter Frage geworden ist, was verhältnismäßig selten geschah - immer in der Art einer Alternative gestellt und beantwortet wurde. Das erscheint bereits in der

Auseinandersetzung der vorsokratischen Kosmologien mit dem Gottesglauben in der Volksreligion. Sowohl der durch den Artikel J.G. Fichtes "Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" (1799) ausgelöster Atheismusstreit als auch die im Laufe des 19. Jahrhunderts stattgefundenen heftigen Auseinandersetzungen zwischen Hegelianern und "Theisten"[65] stehen im Zeichen der Entgegensetzung. Wie erörtert, gilt Ähnliches auch für die moderne Theologie. Auch die Amtkirche hat beide Vorstellungen immer wieder für unvereinbar gehalten, daher hat sie die immanentistisch oder pantheistisch gefärbten Auffassungen verurteilt[66]. Im Lichte eines solchen Gesichtspunkts der Entgegensetzung ist auch die Tatsache verständlich, daß das entmythologisierende Programm Bultmanns (s.o.: S. 55 f.) bei den meisten Gläubigen Empörung auslöste und daß im Jahre 1952 die Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands es beinahe öffentlich verurteilte. Unter derselben Voraussetzung ist auch nicht erstaunlich, wenn Paul Tillich (S. 154-157), dessen Ansatz dem Denken Pannenbergs so naheliegt, des Atheismus verdächtigt wurde: Bei der jährlichen Versammlung der "American Philosophical Association" im Mai 1960 in Chicago diskutierten drei prominente Philosophen in einem Symposium über die Frage: "Ist Tillich ein Atheist?".

Die gerade vorgebrachten Beispiele zeigen, daß eine Synthese von beiden Gottesvorstellungen eigentlich nicht zustande gebracht worden ist, daß man immer auf der einen Seite der Alternative geblieben ist und der anderen Atheismus vorgeworfen hat, wenn die Frage zur ausdrücklichen Diskussion kam. Bewußt habe ich in Titeln und Untertiteln das Neutrum "das Göttliche" verwendet, um darauf hinzuweisen, daß im Gottesbegriff Pannenbergs das Anthropomorph-Personale fehlt. Das erscheint nicht nur in seiner ausdrücklichen Ablehnung des anthropomorphen Gottes, sondern auch in der Darstellung seines dynamischen Verständnisses Gottes. Für ihn ist Gott ein, wenn auch ganz besonderer "Aspekt" oder "Gesichtspunkt" der Wirklichkeit, die "Tiefendimension alles Geschehens", "Macht", "Herrschaft", "Willen", "Liebe" usw. (5. Kap., j). Pannenbergs Ausführungen erinnern manchmal an eine Art Krafttheologie, bei der der Geist der Liebe das Zentrum darstellt, welcher immerhin an die vermittelnde Rolle Jesu (9. Kap., k) und sogar der Menschen und darüber hinaus der ganzen Schöpfung (1) gebunden ist. Zwar befürwortet Pannenberg sogar mit Nachdruck die Personalität Gottes (7. Kap.). Diese Personalität scheint aber einfach die von Notwendigkeit freie Art der Wirkung der göttlichen Macht zu bezeichnen.

Die Hartnäckigkeit, mit der beide Gottesvorstellungen - die immanentisierende und die anthropomorph-transzendente - durch die Jahrhunderte hindurch Geltung gefunden haben, kann uns zur Vermutung bringen, daß beide Vorstellungen Wahrheitsmomente enthalten. In der Tat hat die immanentisierende Auffassung des christlichen Gottes als der von Jesus und in Verbindung mit ihm auch von den Menschen in der Gestaltung der Welt vermittelten göttlichen Liebe zu einer christlichen Weltanschauung veranlaßt, bei der sowohl der christliche Gott als auch der christlich Gläubige als lebendig handelnde Wirklichkeiten zum Vorschein kommen. Zudem ist es diese Art der Betrachtung Gottes, welche den heutigen Dialog der Theologie mit den anderen Wissenschaften wie Anthropologie, Soziologie und Wissenschaftstheorie ermöglicht hat. Der Verzicht auf das Anthropomorphe in Gott läßt aber wichtige Aspekte der Gottesvorstellung außer Betracht oder mindestens ohne Erklärung. Die immanentisierende Auffassung scheint die Wirkung Gottes zu eng an die Vermittlung des Menschen zu binden. Diese Vermittlung kann nach Pannenberg nicht durch Gewalt geschehen, sondern nur im Zeichen der als ohnmächtig und schwach erscheinenden Macht der Liebe (6. Kap., j; 9. Kap., l, m u. n). Die Korrelation zwischen Gott und Mensch scheint manchmal zu gegenseitig behauptet, sogar ontologisiert zu werden[67]. Diese Gefahr ist leicht vorstellbar, wenn man die Verwandtschaft Pannenbergs mit Hegel bedenkt[68]. K. Barth hat geschrieben: "Dieser Gott, der Gott Hegels, ist mindestens sein eigener Gefangener"[69]. Einem solchen Vorwurf ist die meiste moderne "engagierte" Theologie ausgesetzt, sofern sie die Verwirklichung des Eschaton zu eng an das Handeln des Menschen bindet, was sie gewöhnlich mit Hilfe von Hegel nahestehenden dialektischen Gedankengängen vollzieht[70]. Manchmal bekommt man den Eindruck, daß die Absolutheit Gottes auf die absolute Gültigkeit des Eschaton als Ideal zurückgeführt wird. Ein Beispiel davon sind die Erklärungen Pannenbergs über Theodizeefrage und Kreuzestheologie, bei denen einerseits die Ohnmacht und Nichtverantwortung Gottes im Hinblick auf die sündhaften Werke des Menschen und andererseits die Sünde selbst als Gericht über den Menschen - da sie gegen die Eigentlichkeit des Menschen verstößt - zum Vorschein kommen (9. Kap., n). Freilich wollen die Theologen nicht die Freiheit Gottes einfach in der Freiheit des Menschen aufheben. Pannenberg äußert ganz ausdrücklich die Meinung, daß der Gedanke der Korrelation zwischen Gott und Wirklichkeit bzw. zwischen Gott und Mensch nur mit Einschränkungen gilt (s.o.: S. 219 mit Anm. 46). Zudem schließt Pannenberg nicht die Möglichkeit aus, daß das Eschaton auch gegen den Willen des Menschen eintrifft: "Und es wird der Tag kommen, wo die empirische Bestätigung der christlichen Erkenntnis von Jesus Christus als Vollendung

der Geschichte von allen Menschen, freudig oder widerwillig, anerkannt sein wird"[71]. Indem er aber die Geschichte Gottes "mit seiner ganzen Schöpfung" als vermittelt durch die "Menschheit" ansieht, so daß nach ihm der Kosmos erst durch die Menschheitsgeschichte zur Einheit kommt (S. 195 f.), und indem die Gedanken der Korrelation und Partnerschaft zwischen Gott und Mensch oft im strengen Sinne verstanden werden (z.B.: S. 296 f. und 300 f.), bekommt man manchmal den Eindruck einer Einschränkung der Freiheit Gottes durch die des Menschen[72].

Im Hinblick auf die zuletzt kritisierte Auffassung darf man mindestens sagen, daß bei ihr die vom Menschen nicht vermittelte Einheit und Ordnung nicht als göttliche Schöpfung erklärt wird. Zweifellos gibt es in der Schöpfung unzählige Erscheinungen von Einheit, Ordnung und Sinn, die völlig unabhängig vom Denken und Handeln des Menschen da sind und die deshalb als Hinweise auf ein vom Menschen unabhängiges denkendes und handelndes Wesen bzw. auf einen anthropomorphen Gott verstanden werden können. Eine vom anthropomorphen Gott absehende Gottesvorstellung läßt also viele Aspekte außer Betracht, und zwar wahrscheinlich diejenigen, die den gewöhnlichen Menschen am meisten zum Glauben an Gott veranlassen, nämlich die unabhängig von jeder menschlichen Mitwirkung in der Schöpfung vorhandenen Erscheinungen von Einheit, Ordnung und Sinn. Dabei geht es nicht darum, Gott als Lückenbüßer für vorläufige Ignoranz und vorläufige Ohnmacht des Menschen aufzufassen, denn die eigene Ohnmacht bezieht paradoxerweise auch die eigene Macht mit ein: Man erfährt die eigene Existenz und die eigenen Fähigkeiten als Bedrohtes, als Unsicheres, als Nichtbeherrschtes, als Geschenktes, als Gnade. Da Gott als der Schöpfer des Ganzen und insofern als das Umfassende und Integrierende zu denken ist, wäre es wichtig, beide Gottesvorstellungen zu einer Synthese zu bringen. Erst dann würde Gott als der eine Schöpfer aller Wirklichkeit erscheinen.

Die Bedenken Pannenbergs gegen den anthropomorphen Gott könnten vielleicht durch weitere begriffliche Verarbeitung entkräftet werden. Das Anthropomorphe braucht nicht unbedingt Chiffre für quantitative und zeitliche Abgrenzung und so für Endlichkeit zu sein, denn der Mensch ist gerade durch seinen Verstand und sein Gefühl, durch sein Wollen und Handeln über sich selbst und über seine eigene Zeit hinaus, wie Pannenberg selbst in seiner Anthropologie hervorragend darstellt. Insofern kann das Anthropomorphe auch als Chiffre für das Umfassende und Integrierende, für das Unendliche, gedacht werden. Das Bedenken des Dualismus sollte auch kein Grund für

eine unversöhnliche Entgegensetzung beider Vorstellungen sein, denn in beiden Vorstellungen ist ein Moment des Dualismus unvermeidlich. Auch für Pannenberg sind Schöpfer und Schöpfung, der Bestimmende und das Bestimmte nicht zwei Identitäten, und sie bilden auch keine Identität; für ihn geht es bei dem Verhältnis zwischen Gott und Schöpfung um die Einheit des Verschiedenen (5. Kap., i und j). Bei diesem Gedanken der Einheit des Verschiedenen, welcher Dualismus und Pluralität in Einheit aufhebt, stoßen wir wahrscheinlich auf unüberwindbare Erkenntnisgrenzen des Menschen, die in Verbindung mit dem von D. Hume[73] eingeleiteten Problen der Erkennbarkeit der Kausalität zu sehen sind. Trozdem dürfen und sogar sollen paradoxe und unverständliche Synthesen formuliert und behauptet werden, wenn auch nur unter den zwei Bedingungen, daß sie keinen Widerspruch darstellen und daß sachliche Gründe zu ihrer Behauptung zwingen. Pannenberg selbst greift nach dieser Argumentation, um seinen Begriff des vorwegnehmenden Charakters des Ostergeschehens zu rechtfertigen (s.o.: S. 287).

Pannenberg will, treu dem Begriff Gottes als des alles überhaupt Bestimmenden, ein umfassendes, jede Wirklichkeit in Gott aufhebendes und so jede Wirklichkeit integrierendes System aufbauen. Mit feinen Analysen und scharfsinnigen Argumenten vielfältiger Art bekämpft er den Barthschen Vertikalismus und die Reduktionen des Religiösen durch Bultmann und seine Schüler auf die Innerlichkeit. Pannenberg selbst vollzieht aber wahrscheinlich auch eine Reduktion in seinem Gottesbegriff, sofern er den anthropomorphen Gott ablehnt und den nicht durch menschliches Denken und Handeln vermittelten Sinn nicht integriert[74]. Jede beider Gottesvorstellungen haben ihre eigene Leistung gebracht. Die immanentisierende Gottesvorstellung hat Gott von einer für die Praxis des Menschen unnützlichen Isoliertheit wie auch von der Vermutung entfremdender Wirkung befreit; sie hat ermöglicht, den christlichen Gott der Liebe als eine durch den Menschen in der Welt lebendige und sinnvoll wirksame Größe zu thematisieren, die, vermittelt durch das Christusgeschehen, das Denken und Handeln des Gläubigen in seiner gestaltenden Tätigkeit bestimmt. Die anthropomorphe Gottesvorstellung erklärt ihrerseits die vom Menschen nicht vermittelten Sinnerscheinungen, ermöglicht Glaube und Hoffnung über das durch menschliches Denken und Handeln Vermittelbare hinaus und begründet die religiösen Haltungen des Gebets und des Opfers. Es ist denkbar, daß die Nichtintegration des Anthropomorphen zum pastoralen Scheitern der modernen Theologie entscheidend beigetragen hat, da der gewöhnliche Gläubige, wie gesehen, Gott meistens an-

thropomorph auffaßt. Wahrscheinlich sind diejenigen zahlreicher, die durch die Erfahrung der prinzipiellen - d.h. nicht vorläufigen und zeitbedingten - Seins-, Erkenntnis- und Handlungsgrenzen des Menschen zum Glauben an Gott kommen, als diejenigen, die es wegen der Erfahrung des vom Menschen im Namen des Geistes Gottes Vermittelbaren und Erreichbaren tun. Hier stehen wieder der Gläubige und der kritische Pessimismus um den Menschen nicht weit voneinander. Wie gesagt, geht es nicht darum, Gott als Lückenbüßer für vorläufige Ignoranz und vorläufige Ohnmacht des Menschen aufzufassen, sondern darum, Gott als den Ursprung des Ganzen zu denken, sowohl des bereits Vorhandenen als auch des nicht vom Menschen Denkbaren und Machbaren, aber doch von ihm Erhoffbaren. Die Integration der gewöhnlichen Denkkategorien des allgemeinen Menschen braucht nicht als ein Zeichen des Mangels an Wissenschaftlichkeit angesehen zu werden. L. Wittgenstein wandte sich vom Ideal einer wissenschatlich stilisierten Sprache zu der in seiner Sprachspieltheorie übernommenen Umgangssprache. K. Poppers wissenschaftliche Methode durch "trial and error" ist den alltäglichen Lernprozessen entnommen worden. Immerhin geht es bei der hier vorgeschlagenen Antwort auf die Frage der doppelten Gottesvorstellung nicht um Alternative, sondern um Synthese. Die Synthese beider Gottesvorstellungen ist meiner Hinsicht nach eine noch nicht gelöste Frage, eine dringliche Aufgabe der heutigen Theologie. Der Gedanke des anthropomorphen Gottes als Ermöglichung von Glaube und Hoffnung über das durch menschliches Denken und Handeln Vermittelbare hinaus bringt uns zum nächsten Thema des Verständnisses Pannenbergs von der christlichen Eschatologie.

d) Die christliche Eschatologie

Die Vorstellung Pannenbergs von der christlichen Eschatologie darf nicht einfach auf den Vorwurf der einlinigen Verflachung von dieseitigem universalgeschichtlichem Prozeß und jenseitigem Reich Gottes zurückgeführt werden. Sie soll differenzierter dargelegt werden. Pannenberg beschreibt das apokalyptische Reich Gottes als eine "Ablösung der Folge der Weltreiche durch die Herrschaft Gottes", als Abschaffung aller "Herrschaft von Menschen über Menschen" und ihre Ersetzung "durch die unmittelbare Herrschaft Gottes selber", behauptet aber gleichzeitig die Notwendigkeit seiner Vermittlung durch die Menschen (s.o.: S. 322 f.; vgl. 194-197). Zwischen beiden Reihen von Behauptungen gibt es jedoch bei Pannenberg keinen Widerspruch, denn er lehnt nur die menschlich-autonome oder anthropozentrische Herr-

schaft ab, d.h. diejenige menschliche Herrschaft, die im eigenen Namen des Menschen und nicht in dem Gottes erfolgt. Es bleibt immerhin fraglich, ob die biblische Eschatologie wirklich die Auffassung der menschlichen Vermittlung der Herrschaft Gottes vertritt. Die apokalyptischen Bilder des Weltendes und einer neuen Schöpfung und der Ankunft eines himmlischen, keine irdische Abstammung besitzenden Vermittlers, des Menschensohnes, in den Wolken wie auch die biblischen Gedanken des unerwarteten und plötzlichen Eintreffens des eschatologischen Geschehens und seiner Naherwartung scheinen nicht völlig mit der Auffassung Pannenbergs von einer durch die Vermittlung des Menschen allmählichen fortschreitenden Verwirklichung des Reiches Gottes vereinbar zu sein. Die Einbeziehung des diesseitigen Verhaltens des Menschen in das jenseitige eschatologische Reich durch den Gedanken des Endgerichts klingt eher anthropomorph-gerichtlich wie eine jenseitige Bezahlung gemäß Verdiensten und Vergehen an, ohne jedoch von sich aus auf eine Mitwirkung des Menschen bei der Realisierung des echatologischen Reiches hinzudeuten. Faktisch gibt es zahlreiche Exegeten und Theologen, welche die Ausdeutung Pannenbergs nicht teilen und die biblische Apokalyptik als Bruch mit dem normalen Prozeß der Geschichte und insofern dualistisch interpretieren, wie Pannenberg selbst feststellt (S. 152 mit Anm. 22 und S. 284 mit Anm. 104). J. B. Metz richtet an Pannenbergs Ansatz die Frage, "ob sein Vorgriff auf einen Gesamtsinn von Geschichte nicht zu wenig unterbrochen oder doch irritiert ist durch das, was in den apokalyptischen Traditionen als universale Sinnkatastrophen - als Herrschaft des Antichrist - angesprochen ist"[75]. Erstaunlich ist, daß Pannenberg selbst nicht die Möglichkeit der Ankunft des Eschaton gegen den Willen von Menschen ausschließt (s.o.: S. 358 mit Anm. 71).

Außer den biblisch-exegetischen Schwierigkeiten stößt der Gedanke eines vom Menschen zu vermittelnden Reiches Gottes auf die besonders heute bewußt gewordenen Seins- und Erkenntnisgrenzen des Menschen. Hier ist wieder auf die im 2. Kapitel vorgeführten heutigen Zeugen der Endlichkeit des Menschen in Philosophie und Wissenschaftstheorie zu verweisen. Es ist kaum zu denken, daß der heutige Mensch auf ein von Menschen vermitteltes Reich Gottes hoffe und es erwarte. Insofern ist die pastorale Anwendbarkeit einer Theologie, die einseitig den Aspekt der Vermittlung des Reiches Gottes durch Menschen hervorhebt, Grenzen ausgesetzt. Hier ist wieder auch an den anthropomorphen Gott, der unabhängig vom Menschen und sogar gegen dessen Willen Neues schaffen kann, als Ermöglichung der Hoffnung auf ein vom Men-

schen nicht völlig vermittelbares göttliches Reich zu erinnern.

Andererseits soll auch nicht vergessen werden, daß die immanentisierenden Ansätze eben die große Leistung gebracht haben, die christlichen eschatologischen Kategorien als fruchtbar und als unabdingbar für den Menschen in seinen Beziehungen zu den Mitmenschen und zur Welt darzustellen. Auch hier ist zu vermuten, daß die richtige Lösung nicht in der Alternative besteht, sondern in der Synthese. Aus den vorigen Erwägungen folgt, daß die Synthese beider Positionen gewagt werden muß, wenn die Theologie die Einseitigkeit überwinden und pastoral wirksam werden soll.

Als abschließende Zusammenfassung möchte ich folgendes kurze Urteil abgeben, und zwar in Verbindung mit den in den drei einführenden Kapiteln hervorgehobenen Grundthemen: Pannenberg ist eine hervorragende Gestalt der modernen Theologie, deren Unzulänglichkeiten er vielfach anzeigt und teilweise aufhebt (3. Kap.), nimmt aber selber an allgemeinen Mängeln der modernen Theologie teil wie der Ablehnung der anthropomorphen Gottesvorstellung (1. Kap.) und der nicht vollen Integration der die Grenzen des Menschen herausstellenden negativen Seite des modernen kritischen Denkens (2. Kap.). Wie bereits erörtert wurde, hat die heutige Theologie keinen guten Ruf im Kreis der Wissenschaftler wie auch in dem der Glaubenspädagogen, nicht einmal in dem eigenen Kreis der Theologen. Die besondere Gewichtigkeit der besprochenen Einwände besteht in der Tatsache, daß sie sich gegen allgemeine Züge der heutigen Theologie wenden. Dabei stellt Pannenberg gerade auf Grund der strengen Logizität seines Denkens ein besonderes Beispiel dar. Natürlich ist jeder Ansatz verschieden, und daher treffen diese Vorwürfe nicht alle auf dieselbe Weise und in derselben Intensität. Als Grundrichtung sind sie meines Erachtens als eine realistische Diagnose anzusehen und weisen auf eine große Lücke in der modernen Theologie und daher auf eine von ihr zu erfüllende, für ihre pastorale Verwendbarkeit wichtige Aufgabe hin. Beide Themen hängen eng miteinander zusammen, denn, wie bereits besprochen, kann das Anthropomorphe als Chiffre für Transzendenz und Unverfügbarkeit betrachtet werden, und zwar ohne die Kategorie des Umfassenden, der Unendlichkeit, auszuschließen. Konkret darf die gestellte Aufgabe durch folgende Frage ausgedrückt werden: Wie können beide Alternativen - Unzulänglichkeit des Menschen und Gottesoffenbarung einerseits und immanentisierende und anthropomorph-transzendente Gottesvorstellung andererseits - in einer verständlichen Synthese aufgehoben

werden? Für den Gläubigen, für den Menschen ist wichtig sowohl dasjenige, was er im Lichte des Geistes Gottes zu denken und zu tun hat, als auch dasjenige, was er von Gott allein, d.h. ohne die Mitwirkung des Menschen erwarten kann.

ANMERKUNGEN

1. Kapitel (S. 3-17)

[1]R. Bultmann: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1925), in: Glauben und Verstehen I, 1933, 26 ff.

[2]Allgemeine Angaben und Bibliographie über die im Text angeführten religionsgeschichtlichen Theme sind im "Lexikon für Theologie und Kirche" bei den Stichwörtern "Monotheismus", "Polytheismus" und "Dualismus" zu finden.

[3]Dieses "Mémorial" macht eine Aufzeichnung über ein religiöses Erlebnis aus, die nach dem Tode Pascals in seinem Rock eingenäht gefunden worden ist (in: Oeuvres complètes, établis par J. Chevalier, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1954, 553 f.).

[4]Ordinatio prol. pars 5 q 1-2 (ed. Vat. I, 299; n. 353). Siehe auch: pars 4 q 2 (ed. Vat. I. 148 ; n. 216).

[5]Anal. Post. 1, 9; 76 a. Siehe auch: 1, 7; 75 b.

[6]Sum. theol. I q 1 a 2. Siehe über dieses Thema M.D. Chenu: La théologie comme science au XIII siècle, 3. Aufl. Paris 1957, 67-72, wie auch A. Lang: Die theologischen Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik, 1964, 163 ff.

[7]Ein guter Beleg dafür bildet Luther selbst, von dem sowohl die existenzielle Nähe Gottes als auch dessen unerreichbare Ferne und Andersartigkeit gleich stark hervorgehoben werden. Der Berliner Kirchenhistoriker Karl Holl gab 1921 unter dem Titel "Luther" den ersten Band seiner "Gesammelten Aufsätze zur Kirchengeschichte" heraus. Bei der Theologie Luthers läßt er vor allem die Gedanken der Heiligkeit, Ehre und Majestät Gottes zum Vorschein kommen, eben die Gedanken, die eher an die radikale Vertikalität Calvins erinnern. Angeregt durch K. Holl, folgten viele andere Arbeiten über Luther, die zu einer Art "Lutherrenaissance" führte, welche am Ende des Ersten Weltkrieges zu Quelle und Richtpunkt der damaligen Theologie wurde und welche sich in großer ideologischer Verwandtschaft mit der damals entstandenen dialektischen Theologie befand. Martin Kähler hebt hingegen in seinen, erst 1962 veröffentlichten Vorlesungen über die "Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert" die entgegengesetzte Seite des Subjektiven bei den Reformatoren hervor und unterstreicht ihre Verwandtschaft mit dem immanentistischen Gesichtspunkt Schleiermachers:Es "ist nicht zu verkennen, daß sich hier (bei der Methode Schleiermachers) nach längerer Pause ein Rückgriff auf die Reformation vollzieht. Die Reformation faßte alles vom Glauben aus auf, d.h. doch vom Subjektiven. Nachher kam die orthodoxe Periode, die den dogmarischen Inhalt durch vernünftige Arbeit rein der Bibel entnehmen, also ganz objektiv verfahren wollte. Hier wird sozusagen auf den Wurzeltrieb der Reformation zurückgegriffen" (S. 68).

[8]M. Heidegger: Identität und Differenz, 1957, 51.

[9]Ebd. 58 und 67 ff.

[10]Die Radikalität dieser Denker in ihrer Frühphase ist jedoch nicht frei von anthropologischer und geschichtlicher Vermittlung. Die von ihnen damals betriebene "Bombentheologie" -dieser Ausdruck wird von K. Barth 1947 als rückblickende Selbstkritik benutzt (Brechen und Bauen, in: Der Götze wackelt, hrsg. von Karl Kupisch, 1961, 113)- entsprang ihrer "unheilbaren Not der Absolutheit" (Diese Auffassung vertritt F. Gogarten 1921 in einem Brief an E. Fuchs, in: Anfänge der dialektischen Theologie II, hrsg. von J. Moltmann, 124), die ihrerseits aus der Stimmung nach dem Ersten Weltkrieg hervorging. Klaus Scholder sieht die Gerichtsproklamationen der dialektischen Theologen als die theologische Entprechung zur Ideenwelt der sogenannten "konservati-

ven Revolutionäre" an (Klaus Scholder: Neuere deutsche Geschichte und protestantische Theologie, in: Ev. Th., 23. Jg., 1963, 510 ff.). F. Gogarten selbst gab 1937 in einer Streitschrift gegen K. Barth ganz ausdrücklich zu, daß ihr früheres dialektisches Denken geschichtlich bedingt gewesen war: "Dieses radikale Denken brachte uns in gefährliche Nähe zu der allgemeinen Krise, die durch Kriegs- und Nachkriegszeit das menschliche Leben bis in den Grund erschütterte, und zu der Stimmung der Ausweglosigkeit und des Am-Ende-seins, die damals über viele Menschen gekommen war. Es ist kein Zweifel, daß diese allgemeine Krise nicht ohne Einfluß auf den Radikalismus unseres Denkens gewesen ist" (Fr. Gogarten: Gericht oder Skepsis, 1937, 13). Außerdem faßten diese Theologen auch in ihrer vertikalen dialektischen Phase -einschließlich K. Barths, wie noch im dritten Kapitel zu erörtern ist- Gott als die eigentliche Antwort auf die Menschfrage auf, was eben andeutet, daß in ihrem Gottesgedanken ein anthropologisierendes Moment vorhanden ist.

[11] W. Jaeger: Die Theologie der frühen griechischen Denker, 1964, 16.

[12] Ebd. 31 ff.

[13] J.G. Fichte: Sämtliche Werke, ed. J.H. Fichte, V, 119.

[14] Philos. Journal VIII, 1798, 16 = Die Schriften zu J.G. Fichtes Atheismusstreit, ed. H. Lindau 1912, 34; vgl. dazu ebd. 225 ff. aus Fichtes Gerichtlichen Verantwortungsschriften 1799.

[15] I. Kant: Werke in sechs Bänden, hrsg. von Weischedel, Frankfurt a. M./ Darmstadt, III, 610.

[16] Ebd. II, 559.

[17] Ebd. V, 597.

[18] Der Gedanke der Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit, der zur ganzen theologischen Tradition gehört, entspricht zweifellos der naturhaften Forderung des Menschen nach Gerechtigkeit. In diesem Sinne der Forderung darf seine Gültigkeit nicht auf eine konkrete geschichtliche Epoche eingeschränkt werden. So spricht M. Horkheimer in unserer Zeit von der Sehnsucht nach "einem anderen als dem (ungerechten) Diesseits" (in: Sozialphilosophische Studien, hrsg. von W. Brede, Frankfurt a.M., 1972, FAT 4003, 153) bzw. danach, daß "das Unrecht in Vergangenheit und Gegenwart, der Tod der Gemarterten" ... nicht "das letzte Wort" für die Betroffenen bleiben möge, daß es "ein Anderes" geben soll, das "die menschlichen Opfer nach ihrem Tod wenigstens versöhnt" (in: Gesellschaft im Übergang, hrsg. von W. Brede, Frankfurt a.M., 1972, 169). Es ist aber fraglich,ob Sehnsüchte für sich allein eine angemessene Grundlage für die Begründung eines Daseins ausmachen können. Sehnsüchte sollen vielmehr als Fragen verstanden werden, deren erwünschte positive Beantwortung erst durch eine konkretisierende empirische Bestätigung zu gewinnen ist.

[19] I. Kant: a.a.O., IV, 60 f.

[20] Ebd. II, 547.

[21] Ebd. II, 634.

[22] Ebd. IV, 116, 139, 141, 155 ff., 161, 171, 277, 681.

[23] Ebd. IV, 700.

[24] Ebd. II, 513; VI, 142, 315.

[25] E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem, 3. Aufl. 1922, Nachdruck, Darmstadt 1974, Bd. III, 197.

[26]J.G. Fichte: Ausgewählte Werke, hrsg. von F. Medicus, Darmstadt 1962 (Nachdruck), IV, 261.

[27]Dazu siehe E. Cassirer: a.a.O., III, 126-216.

[28]F.G. Fichte: Ausgewählte Werke, a.a.O., III, 41 f.

[29]Ebd. V, 123.

[30]Eine eingehendere Darlegung der Schwankungen des Fichteschen Denkens mit den entsprechenden Belegen befindet sich bei E. Cassirer, a.a.O., III, 126-216, bes. 126-135 und 197-216. In diesem Zusammenhang ist die Auseinandersetzung Cassirers mit der Kritik D.H. Keslers an Fichte (III, 213 ff., Anm. 1) sehr aufschlußreich.

[31]G.W.Fr. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, ed. Lasson, Phil. Bibl. Bd. 59-63, I, 29.

[32]Ebd. III, 26.

[33]Ebd. I, 40.

[34]Ebd. I, 49.

[35]Ebd. III, 19.

[36]Th.W. Adorno: Negative Dialektik, 1966, 162. Ähnlicherweise schreibt E. Cassirer über das Absolute bei Hegel: "Dann aber ist es nur scheinbar durch die Bewegung des Gedankens erreicht, sondern es liegt ihr voraus und zugrunde" (Das Erkenntnisproblem, a.a.O., III, 367; siehe auch 366 und 368).

[37]Wie noch zu sehen ist, erscheint dieses Problem auch bei W. Pannenberg. Er löst es aber erkenntnistheoretisch durch die Kategorie der "Antizipation", ontologisch durch die der "Rückwirkung" auf. Demgemäß tritt das Absolute zwar erst am Ende als wirklich, d.h. als völlig und endgültig Geoffenbartes in Erscheinung und ist daher bis dahin nur durch schöpferische, nachträglich zu bewährende Vorwegnahmen des Verstandes zugänglich. Ihm wird aber durch die Anwendung der Kategorie der "Rückwirkung" eine den ganzen Prozeß von Anfang an ontologisch bestimmende Funktion zugeschrieben.

[38]Eine kritische Analyse dieser Vorausetzungen ist in der Schrift von S. Rubistein "Eine Studie zum Problem der Methode" (Dissertation, Marburg 1914), 26 ff. und 58 ff. zu finden.

[39]G.W.Fr. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, a.a.O., III, 42.

[40]E. Cassirer behandelt das ganze Thema im bereits angeführten Werk "Das Erkenntnisproblem" im Band III auf den Seiten 285-377, insbesondere im letzten Abschnitt, und zwar unter dem Titel "Kritischer und absoluter Idealismus" (362-377), wobei mit kritischem Idealismus der Ansatz Kants, mit absolutem Idealismus hingegen der Hegels bezeichnet wird.

[41]Hier wäre an den immer wieder zitierten Satz des Augustinus zu denken: "Tu nos fecisti ad te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te". Diese Worte bilden für Bultmann eben den "klassischen Ausdruck" für die Tatsache, daß der Mensch auch vor der Offenbarung Gottes schon in einer Beziehung zu Gott stehe, die erst die Erkenntnis von Gott als Gott in der Offenbarung ermögliche (R. Bultmann: Das Problem der Hermeneutik, in: Glauben und Verstehen, Ges. Aufsätze II, 2. Aufl. 1952, 232; ders.: Jesus Christus und die Mythologie, Shaffer-Vorlesungen 1951, Hamburg 1958, 59 f.).

2. Kapitel (S.18-33)

[1]W. Jaeger: Die Theologie der frühen griechischen Denker, 1964, 16.

[2]Aristoteles wird wie üblich nach der Seitenzählung der Ausgabe von Immanuel Bekker (Neudruck Darmstadt 1960) zitiert. Mit der Sigle M beziehe ich mich auf die Metaphysik.

[3]R. Descartes: Oevres, hrsg. von Ch. Adam und P. Tannéry, Band IX/II, Paris 1904, 14.

[4]Sämtliche Werke, Stuttgart/Augsburg 1856-1861, XIII, 149.

[5]I. Kant: Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. Weischedel, a.a.O., B 878.

[6]K. Marx: Die Vorrede zu 'Nationalökonomie und Philosophie', in: Die Frühschriften, hrsg. von S. Landshut, Stuttgart 1953, 227.

[7]K. Marx: Deutsche Ideologie, in: Die Frühschriften, a.a.O, 346 f.

[8]Fr. Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, in: Nietzsche' Werke, Leipzig, 125, V 163.

[9]M. Heidegger: Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 71. Er analysiert hier die onto-theologische Verfassung der Metaphysik (37-73). Siehe auch: Ders.:Nietzsches Wort "Gott ist tot", in: Holzwege, 1950, 193-247; ders.: Wozu Dichter?, ebd. 248-251. In diesen Texten charakterisiert Heidegger die Gegenwart als Zeit des "Fehls Gottes". Ähnlicherweise spricht M. Buber von der "Gottesfinsternis" (Gottesfinsternis.Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie, 1952, in: Werke I, 1962, 503-599). Hier wären auch die Aussagen der Vertreter der Gott-ist-tot-Theologie vorzuführen, wenn diese sich meistens auch nur auf die personalistische Gottesvorstellung des religiösen Theismus beziehen.

[10]J.-P. Sartre: L' existentialisme est un humanisme (1946); dt. Der Existentialismus ist ein Humanismus, in: J.-P. Sartre: Drei Essays, 1962 (Ullstein-Buch 304), 36. Siehe auch: ebd. 7-36. In dem 1964 erschienenen autobiographischen Werk "Les Mots" schreibt Sartre im Rahmen einer Episode, die ihm als 12jährigem widerfuhr: "... er (Gott) existiert nicht, sagte ich, höflich erstaunt, zu mir selbst, und hielt die Angelegenheit für abgetan. In gewisser Weise war sie es auch, seither habe ich niemals die leiseste Versuchung gespürt, ihn von neuem zu beschwören" (dt.: Die Wörter, rororo 1000, Reinbeck 1965, 142). Nur wenig später schreibt er: "Der Atheismus ist ein grausames und langwieriges Unterfangen; ich glaube ihn bis zum Ende betrieben zu haben" (143).

[11]Vgl. den Anhang "Die Hoffnung und das Absurde im Werk von Franz Kafka", in: Der Mythos von Sisyphos, Hamburg 1959, 102-112.

[12]A. Camus: Der Mensch in der Revolte, 1953, 294.

[13]Ebd. 299.

[14]Ebd. 191-238.

[15]Ebd. 288. In einer Notiz aus der Zeit 1945/46 formuliert Camus: "Socrates" habe Recht gegenüber "Jesus und Nietzsche" (Tagebuch Januar 1942 bis März 1951. Reinbeck bei Hamburg 1967, 143).

[16]Der Mensch in der Revolte, a.a.O., 292.

[17]Der Mythos von Sisyphos, a.a.O., 51. Das Thema der Beziehungen zwischen der Gottesfrage und der Wirklichkeit von Freiheit und Bosheit wird insbesondere im Werk "Die Pest" (1947) entwickelt. Vgl. F.H. Willhoite: Beyond Nihilsm. Albert Camus's Contribution to Political Thought. Baton Rouge 1968, 55-77.

[18]M. Horkheimer - Th.W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, 1973, Fischer Bücherei 6144, 195 f.

[19]M. Horkheimer: Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie (1930), Fischer Bücherei 6014, 1971, 68.

[20]Ebd. 74. Horkheimer stellt gleichzeitig fest, daß es bei Vico anders war, weil für diesen als Katholik das Gericht über den einzelnen der Geschichte transzendent blieb, was ihm eine "vorurteilslosere Erforschung des Diesseits" als die Hegels ermöglichte (ebd.).

[21]M. Horkheimer: Kritische Theorie. Eine Dokumentation, hrsg. von A. Schmidt, 1968, Bd. I, 105 und 372.

[22]M. Horkheimer: Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, a.a.O., 60.

[23]M. Horkheimer: Kritische Theorie, a.a.O., Bd. I, 47, 170 und 188.

[24]In: Dämerung, hrsg. von W. Brede, 1974, 237. Horkheimers Argumentation im Text erinnert an K. Barths Kritik an Hegel durch die zwei französischen Sprichworte: "Tout comprendre c' est tout pardonner!", "Tout comprendre c'est tout admirer!" (K. Barth: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Siebenstern-Taschenbuch 177, 1975, Nachdruck der 3. Auflage 1960, Bd. I, 334).

[25]Th.W. Adorno: Minima Moralia (1951), Bibliothek Surkamp, 1978, 57.

[26]Th.W. Adorno: Negative Dialektik, 1966, 352 f., 392-398.

[27]Ebd. 314.

[28]H.R. Schlette: Skeptische Religionsphilosophie, 1972, 55. Schlette diagnostiziert im allgemeinen: Philosophie ist "heute in einer Weise von Mythos und Religion, speziell von christlicher Theologie, emanzipiert wie nie zuvor in ihrer Geschichte" (ebd. 27). "Ich sehe auch nicht -sagt er auch-, wie der Gott der Philosophen als der Gott der Metaphysik und des Theismus wieder auferstehen könnte" (ebd. 57).

[29]Z.B.: M. Schlick: Meaning and Verification, in: Philos. Review 45, 1936, 339-369; R. Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie (1928), 2. Aufl. 1966, 47 ff.

[30]R. Carnap: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Erkenntnis 2, 1932/33.

[31]A. Flew: Theology and Falsification, in: New Essays in Philosophical Theology, ed. A. Flew und A. MacIntyre (1955), 1963, 96 f. Siehe auch A. Flew: God and Philosophy (1966), 2. Aufl. 1968, 25-57.

[32]Dazu siehe Fr. Ferré: Language, Logic and God, 1961, 18 ff., 40.

[33]W. Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, 6. Aufl. 1976, Bd. I, 362.

[34]W. Schulz: Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, 5. Aufl. 1974, 104.

[35]H.R. Schlette führt in seinem bereits zitierten Werk "Skeptische Religionsphilosophie" in der Anmerkung 51 auf der Seite 64 eine lange Reihe von Autoren, die eine solche Meinung vertreten.

[36]F. Nietzsche: Also sprach Zarathustra, 2. Teil, Von den Priestern.

[37]In der Nachlaßnotiz 1885/86 ist zu lesen: "Ihr nennt es die Selbstzersetzung Gottes: es ist aber nur seine Häutung: -er zieht seine moralische Haut aus! Und ihr sollt ihn bald wiedersehen, jenseits von Gut und Böse" (F. Nietzsche: Die Unschuld des Werdens, hrsg. von A. Baemler, Leipzig o. J. 1931, Bd. II, 337, Nr. 949). Weitere Texte, die zur Interpretation des Problems "Gott" bei Nietzsche von besonderem Gewicht sind, führt E. Biser in seinem Aufsatz "Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen", in: Philosophisches Jahrbuch 78, 1971, 34-65 und 295-305.

[38]W. Schulz: Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, a.a.O., 100.

[39]H. Danner: Das Göttliche und der Gott bei Heidegger, 1971.

[40]M. Heidegger: Sein und Zeit, 5. Aufl. 1941, 143 und 151 f.

[41]Ebd. 309. Gerade in diesem Punkt unterscheidet sich vom Heideggerschen Ansatz ganz eindeutig die Existentialtheologie Bultmanns, für den der Mensch die Frage nach sich selbst nicht selber beantworten kann, ohne seine Existenz zu verfehlen (in: Glauben und Verstehen I, 304).

[42]Ebd. 150 und 309. Immerhin stellt Heidegger den Tod als die äußerste Möglichkeit des Daseins und den Vorgriff auf den Tod als die Erschließung des Gans-sein-Könnens dar (ebd. 264 f.), was seiner Auffassung von der Zeitlichkeit als der Grundbestimmung des Daseins entspricht.

[43]Ebd. 150.

[44]Ebd. 390 und 396.

[45]Vgl. G. Petrović: Der Spruch des Heidegger, in: Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, 1970, 412-436.

[46]G. Hasenhüttl: Gott ohne Gott. Ein Dialog mit J.-P. Sartre, Graz-Wien-Köln 1972, 11.

[47]J.-P. Sartre: Les Mots, a.a.O., z.B. 56 und 59.

[48]Ebd. 57.

[49]Aus der umfangreichen Literatur über dieses Thema nenne ich jetzt nur einige Beispiele: Diskussion zu Bischof Robinsons Gott ist anders, hrsg. von H.W. Augustin, 1964; D. Sölle: Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes", 1965; dies.: Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie, 1968; G. Hasenhüttl: Gott ohne Gott, a.a.O., 173-237; Der Beitrag Amerikas zur gegenwärtigen Theologie, hrsg. von D. Peerman, 1968; F. Buri: Gott in Amerika. Amerikanische Theologie seit 1960, 1970, bes. 75-91. Auch im Bereich der katholischen Theologie haben sich Stimmen in ähnlicher Richtung erhoben, z.B.: In den Niederlanden: C. Verhoeveb: Wohin ist Gott?, 1969; Th.C. Kruijf u.a.: Zerbrochene Gottesbilder, 1969; E. Schillebeeckx: Auf der Suche nach dem lebendigen Gott, in: Gesammelte Schriften II, 1970, 13-29. In Frankreich: J. Cardonell: Gott in Zukunft, Aufforderung zu einer menschlichen Welt, 1969. In Deutschland: H. Fries/R. Stählin: Gott ist tot? Eine Herausforderung - zwei Theologen antworten, 1968; H. Fries/Kl. Hemmerle/W. de Pater/E. Zenger: Möglichkeiten des Redens über Gott, 1978; E. Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt, 1977; H. Küng: Christsein, 1974.

[50]Vgl. die Texte von Sartre und M. Foucault bei G. Schiwy: Der französische Strukturalismus (rde 310/311). Reinbeck, 1969, 203-213.

[51]Die zuletzt angeführten Texte befinden sich in: J.-P. Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie (1943), dt. 1962, 142 ff.; siehe auch 139 ff. und 711 f. Auf der Seite 711 schreibt er: "Das Fürsichsein ist das Sein, das sich selbst sein eigener Seinsmangel ist".

[52]Ebd. 712. Siehe auch 145 und 713.

[53]J.-P. Sartre: Der Existentialismus ist ein Humanismus, a.a.O., 11, 14, 16 f., 19 f., 22, 24, 30. Seine immer wieder vorkommende kategorische Forderung des ethischen Imperativs der Selbstentscheidung und Selbsterfindung hat J. Améry zur folgenden Bemerkung über Sartre veranlaßt: "Der sich wollte als Hegel-Marx-Heidegger-Nachkomme, ist in Wahrheit ein verborgener Kantianer" (Unmeisterliche Wanderjahre, 1971, 88).

[54]"Théatre, Récits, Nouvelles", hrsg. von R. Quilliot, Paris 1962, S. XXXI.

[55] In diesem Punkt ist Camus oft mißverstanden worden. Sogar Sartre betrachtet Camus' Werke "Der Mythos von Sisyphos" und "Der Fremde" als Vermittlungen der Absurdität (J.-P. Sartre: Der Fremde von Camus, in: Situationen. Essays. Hamburg 1956, 133-153, bes. 142).

[56] Der Mythos von Sisyphos, a.a.O., 8. In einem Brief vom 18. 3. 43 an den Philosophen Pierre Bonnel schreibt Camus, daß er seinen "Sisyphos" als die Beschreibung des "Punktes Null" versteht (A. Camus: Essais, Paris 1965, Bibliothèque de la Pléiade, 1422). Dieses Eingeständnis legt den Gedanken der Absurdität als bloßen Anfangs nahe.

[57] Von ihm stammt die Formel: "Ich empöre mich, also sind wir" (Der Mensch in der Revolte, a.a.O., 27).

[58] Der Mensch in der Revolte, a.a.O., 254. Vgl. auch: Tagebuch 1935 bis 1942, Reinbeck 1963, 56 sowie: Literarische Essays, Reinbeck bei Hamburg 1958, 88. Sartre benutzt in seinem Nachruf auf Camus den Ausdruck "seine beharrliche Weigerung" (in: Porträts und Perspektiven, Reinbeck bei Hamburg 1968, 103).

[59] Der Ungläubige und die Christen, in Fragen der Zeit, 77.

[60] Der Mensch in der Revolte, a.a.O., 152-181, 193, 293, 301 u.ö.

[61] Literarische Essays, a.a.O., 10.

[62] Ebd. 10. Camus' Rekurs auf die Natur betrachtete Sartre als einen Rückfall in antiquiertes Denken (J.-P. Sartre: Antwort an Albert Camus, in: Porträts und Perspektiven, a.a.O., 92-100).

[63] In: Fragen der Zeit, 294.

[64] Interview mit Horkheimer in: Der Spiegel 24 (1970), Nr 1/2, 79-84; M. Horkheimer: Kritische Theorie, a.a.O., bes. Bd. I, 372; ders.: Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior, Stundenbücher 97, 1970, z.B. 56 f. und 88 f.; A. Gethmann-Siefert: Theologische Perspektiven im marxistischen Humanismus, in: Orientierung 34, 1970, 223--227; dies.: Die Vermittlung von Gottesfrage und Offenbarung im gesellschaftlichen Handeln. Zu den Versuchen von D. Sölle und M. Horkheimer, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 93, 1971, 259-288; W. Post: Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers, 1971.

[65] M. Horkheimer: Sozialphilosophische Studien, hrsg. von W. Brede, 1972, 142 f., 153.

[66] Kritische Theorie, a.a.O., Bd. I, 44 f.

[67] Th. W. Adorno: Negative Dialektik, a.a.O., 203.

[68] Th. W. Adorno: Minima Moralia, a.a.O., 75.

[69] K. Popper: Logik der Forschung, 1935, 261 und 264. Carnap selbst hat Poppers Kritik der Verifikationsforderung akzeptiert (R. Carnap: Logische Syntax der Sprache, 2. Aufl. 1968, 246 und 249 f.; ders.: Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft (1966), dt. 1969, 29 f.).

[70] Popper akzeptiert ausdrücklich die Rationalität und Verstehbarkeit philosophischer Theorien, sofern diese Lösungsvorschläge für konkrete Problemsituationen darbieten (K. Popper: Conjectures and Refutations, 1963, 184 ff.; siehe auch ebd. 38).

[71] Hans Albert: Traktat über kritische Vernunft, 1968, 48.

[72] Logik der Forschung, a.a.O., 222.

[73]Ebd. 223.

[74]Ebd. 13. Andere Autoren sind ähnlicherweise der Meinung, daß metaphysische und sogar ausdrücklich religiöse Voraussetzungen eine große Rolle in der Geschichte des neueren naturwissenschaftlichen Denkens gespielt haben (C.F. von Weizsäcker: Die Tragweite der Wissenschaft I, 1964; E.A. Burtt: The Metaphysical Foundations of Modern Science, 1924; verschiedene Arbeiten von A. Koyré).

[75]Im Grunde bildet dieses Thema das Hauptanliegen W. Pannenbergs im ersten Teil seines Werkes "Wissenschaftstheorie und Theologie" (1973). Durch das Interesse, das Theologische als die Perspektive der Wissenschaft überhaupt darzustellen, bewegt, analysiert er zahlreiche wissenschaftliche Ansätze und kommt zur Schlußfolgerung der Forderung nach einer einheitlichen allumfassenden Methode, die die Widerspiegelung der Einheit der Wahrheit selbst sein soll.

[76]Logik der Forschung, a.a.O., 61.

[77]C.F. v.Weizsäcker: Die Einheit der Natur, 1971, 124.

[78]T.S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (engl. 1962), 1967, 169.

[79]Ebd. 173; siehe auch ebd. 160.

[80]R. Carnap: Logische Syntax der Sprache, a.a.O., 246. In seinem Werk "Testability and Meaning" (1950) vertritt er die These, daß erst die Durchforschung des ganzen Universums die totalsichere Falsifikation eines singulären Basissatzes leisten könnte.

[81]K. Popper: The Poverty of Historicsm (1957), Harper Torchbook 1964, 132 Anm.; ders.: Logik der Forschung, a.a.O., 47 Anm. 1.

[82]T.S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, a.a.O., 192 f.

[83]Ebd. 195.

[84]E. Scheibe: Ursache und Erklärung, in: Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaften, ed. L. Krüger, 1970, 253-275; T.S. Kuhn: a.a.O., 195.

[85]W. Stegmüller: Einheit und Problematik der wissenschaftlichen Welterkenntnis, in: Münchner Universitätsreden 41, München 1967, 4.

[86]Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, 45-52, 270-277, 329-348.

[87]Ebd. 340 f. und 345. In dem vierten Abschnitt "Wolfhart Pannenbergs Doppelverfahren: Das ontologische und das noetische" aus dem dritten Kapitel beschäftige ich mich mit den Gründen verschiedener Art, die Pannenberg zu einer solchen grundsätzlichen Haltung bewegen.

[88]W. Pannenberg: Was ist Wahrheit? (1962), in: Grundfragen systematischer Theologie, 2. Aufl. 1971, 219.

[89]Hier benutze ich das beschränkende Wort "teilweise", weil nach Pannenberg, wie noch zu sehen ist, jede Theologie von den historischen Religionen, die christliche von den biblischen Zeugnissen ausgehen soll. Die Kreativität des Theologen bezieht sich auf die Explizierung der geoffenbarten Inhalte. Insofern geht die Theologie immer von Vorgegebenem aus.

3. Kapitel (S. 34-114)

[1]Siehe oben: S. 30 Anm. 75. Nach Pannenberg geht es bei allen Religionen, Philosophien und Kulturen im Grunde um die eine und selbe Wahrheit. Daher ist für ihn Theologie nur im Rahmen "der vergleichenden Religionswissenschaft" möglich, und zwar als Wettbewerb "zwischen den verschiedenen Kulturen und Religionen der Menschheit" (Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, 314-330, bes. 326 ff. Vgl. Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte (1962), in: Grundfragen systematischer Theologie, 2. Aufl. 1971, 277; Heilsgeschehen und Geschichte (1959), in: Grundfragen..., 75-78).

[2]K. Barth: Römerbrief, 2. Aufl. 1922, 19; siehe auch z.B. 54, 255, 364 wie auch Ges. Aufs. I, 161. Wenn ich im folgenden den Römerbrief Barths zitiere, beziehe ich mich immer auf die 2. Auflage.

[3]Römerbrief, a.a.O., 367; vgl. 265. Ähnlich schrieb Barth bereits 1920 über die biblischen Zeugen: "Gott hat die Aufmerksamkeit dieser Menschen auf sich gezogen" (Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke, in: Anfänge der dialektischen Theologie I, hrsg. von J. Moltmann, 1962, 197 ff.).

[4]Christliche Dogmatik, 1927, 70 f.

[5]Ebd. 74. [6]Ebd. 74. [7]Ebd. 78.

[8]Das ganze Werk Barths erweist eine grundsätzliche Kontinuität in der Annahme einer, wenn auch nur negativen und daher dialektisch zu denkenden Korrespondenz zwischen Mensch und Gottesoffenbarung. In den ersten Bänden der Kirchlichen Dogmatik vollzieht sich ein eher scheinbarer Bruch, der als eine vorübergehende, durch die Abwehr der "natürlichen Theologie" veranlaßte Verschärfung seiner allgemeinen Tendenz zur "Reduzierung der Offenbarung auf Christus" angesehen werden soll. Zu dieser Frage siehe A. Szekeres: Karl Barth und die natürliche Theologie, in: EvTh 24, 1964, 229-242, bes. 240 f. Ein gutes Beispiel der radikaler Ablehnung jeder natürlichen Theologie durch Barth bildet seine hochpolemische Erwiderung auf E. Brunner: "Nein! Antwort an Emil Brunner" (Theologische Existenz heute, Nr. 14, München 1934).

[9]Ein anderes gutes Beispiel des großen Bewußtseins Harnacks in Hinblick auf die Absolutheit der christlichen Religion, die er völlig an die allgemeine abendländische Kultur als ihr Produkt band, stellt seine 1901 in Berlin gehaltene Rektoratsrede dar. Hier vertrat er die Auffassung, das Christentum sei "nicht eine Religion neben anderen..., sondern die Religion" schlechthin (Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, 1901, 16), betrachtet den Anspruch der christlichen Religion, "das höchste Gut zu sein, welches die Menschheit besitzt" (ebd. 17), als ein Ergebnis historischer Erkenntnis, d.h. als ein konstatierbares Faktum, und hielt für gewiß, "daß die Völker, welche die Erde jetzt auftheilen, mit der christlichen Civilisation stehen und fallen und daß die Zukunft keine andere neben ihr dulden wird" (ebd. 9).

[10]In der zweiten Auflage seines "Römerbriefes" schreibt Barth: "Ja wohl, aus der Not meiner Aufgabe als Pfarrer bin ich dazu gekommen, es mit dem Verstehen- und Erklärenwollen der Bibel schärfer zu nehmen"(S. XIII). Faktisch hat er immer den Dienst zum Wort als Aufgabe der Theologie dargestellt, und zwar in Verbindung mit der Aufgabe der Verkündigung: "So dient die Theologie der Offenbarung, indem sie der Predigt dient" (Kirche und Theologie, 1925, in: Die Theologie und die Kirche, 1928, 325). In dem Briefwechsel, der 1923 zwischen ihm und Harnack stattfand (abgedruckt in: K. Barth: Theologische Fragen und Antworten. Ges. Vorträge III, Zollikon 1957, 7ff.), macht dieser ihm den Vorwurf, er verwandle "den theologischen Lehrstuhl in einen Predigtstuhl". Darauf antwortet er einfach mit seinem "Programmsatz": "Die Aufgabe der Theologie ist eins mit der Aufgabe der Predigt".

[11] Römerbrief, a.a.O., V.

[12] Ebd. XIII. In einem Vortrag kurz nach der Erscheinung seines "Römerbriefes" nennt Barth unter seinen theologischen Ahnen Jeremia, Paulus, Luther, Calvin, Kierkegaard (in: Anfänge der dialektischen Theologie I, hrsg. von Jürgen Moltmann, 1962, 205 f.). Vierzig Jahre später, in April 1963, spricht er in seiner Dankrede bei der Verleihung des Sonning-Preises in Kopenhagen wieder von den Autoren, die auf seine frühere Theologie gewirkt haben. Da nennt er Dostojewskij, Franz Overbeck, die beiden Blumhardts, Hermann Kutter, Plato und vor allem Sören Kierkegaard (Dank und Reverenz, in: EvTh 23, 1963, 337 ff.). Bei dem Denken dieser Autoren gibt es eine Konstante, nämlich die Hervorhebung der unendlichen Distanz zwischen Gott einerseits und dem Menschen und seiner Welt andererseits.

[13] Barth wiederholt immer wieder mit an Ausdrücken und Bildern reicher Beredsamkeit seine kritische Einstellung. Siehe beispielsweise zum Thema "Glauben": Römerbrief, a.a.O., 9, 14, 17, 32, 68, 84 ff., 126 ff., 159, 207, 238 f., 275, 279, 299; Anfänge der dialektischen Theologie I, a.a.O., 65 f. Zum Thema "Ethik" und "Kultur": Römerbrief, a.a.O., 275, 416 ff., 420, 447 ff., 451, 455. Zum Thema "Religion": Ebd. 25 f, 112 f., 145, 152, 190, 217 ff,. 222 f., 235, 249 f., 394. Konkret im Hinblick auf die christlichen Kirchen: Ebd. 316 ff., 352, 357, 362, 371 f., 375, 390; Anfänge der dialektischen Theologie I, a.a.O., 51. Immerhin herrscht in der kritischen Radikalität des frühen Barths eine begriffliche Spannung zwischen der Andersartigkeit Gottes, die jede Relation verbietet, und der Auffassung von Gott als Widerspruch, die doch eine Relation, wenn auch nur diejenige der Negation, behauptet. So schlägt sein scheinbar radikal-vertikaler Ansatz in eine Art negative "analogia entis" um, bei der das Unten zum negativen Vermittlungspunkt der Gottesoffenbarung wird.

[14] In diesem Punkt ist vor allem interessant Barths Auslegung von Römer 13, jenem Kapitel, in dem Paulus Gehorsam gegenüber der Obrigkeit verlangt (Römerbrief, a.a.O., 459-475).

[15] Eben deshalb zeigt er Verständnis für den Atheismus: "Der Schrei des Empörers gegen diesen Gott kommt der Wahrheit näher als die Künste derer, die ihn rechtfertigen wollen" (Römerbrief, a.a.O., 88).

[16] Ges. Aufsätze I, München 1924, 82 ff., 342; Anfänge der dialektischen Theologie I, a.a.O., 9 ff., 212 ff., 216 f.; Römerbrief, a.a.O., 155, 487 ff.

[17] Ges. Aufsätze I, a.a.O., 59. Immerhin bilden das Ja und das Nein bei Barth keine Alternative, sondern implizieren sich gegenseitig. Gott ist nach ihm "als das Nicht-Sein aller Dinge ihr wahres Sein" (Römerbrief, a.a.O., 52). "Gericht ist nicht Vernichtung, sondern Aufrichtung" (ebd. 53). Gott bedeutet die Verneinung des jetzigen Zustands des Menschen, bildet aber sein eigentliches Ziel.

[18] KD III/3, 59. In seiner Dogmatik im Grundriß (1946) hebt Barth die gleichzeitige Entgegensetzung und Zusammengehörigkeit von "Oben" und "Unten", von "Himmel und Erde", von "Schöpfer und Geschöpf" hervor. Daher "sind wir" -schreibt er-"in unserer Existenz, deren Schöpfer Gott ist, ein Zeichen und Hinweis, eine Verheißung auf das, was in der Kreatur und an der Kreatur geschehen soll: der Begegnung, des Zusammenseins, der Gemeinschaft und in Jesus Christus der Einheit von Schöpfer und Geschöpf" (S. 74). In bezug auf Barths radikale Ablehnung der "analogia entis", die er für "die Erfindung des Antichrist" und für den unverhältnismäßig größten Einwand gegen die römisch-katholische Theologie hält, siehe KD I/1, VIII f. Ähnlich lehnte er hier die dem liberalen Protestantismus eignende Analogie ab, die auf die neueren Religionsphilosophien gründe.

[19] Z.B. Schleiermacher, welcher von der Erfahrung des religiösen Bewußtseins ausgeht, fragt sich, "wie vermöge dieses Bewußtseins der Erlöser gesetzt ist" (Glaubenslehre, § 91, 2).

[20] K. Barth: Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert (Nachdruck der 3. Aufl. 1960), Siebenstern 177-178, 1975, 481. Bereits in seinem "Römerbrief" hatte Barth folgendermaßen Gott definiert: "Der wahre Gott ist ... der aller Gegenständlichkeit entbehrende Ursprung der Krisis aller Gegenständlichkeit, der Richter, das Nichtsein der Welt" (S. 57; vgl. 88 und 105).

[21] K. Barth: Das Wort Gottes und die Theologie, 1924, 177.

[22] KD/1, 7. Siehe bereits die "Christliche Dogmatik", a.a.O., 115. H. Scholz bezweifelt mit Recht eine solche angebliche "Sachlichkeit", die an einem vorgegebenen Denken festhält und gleichzeitig auf Nachprüfung und Anwendung jeglicher logisch-wissenschaftlicher Forderung verzichtet (H. Scholz: Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?, in: Zwischen den Zeiten 9, 1931, 8-53).

[23] Das Wort Gottes und die Theologie, a.a.O., 167.

[24] Die Theologie und die Kirche, 1928, 270. Der eben zitierte Text weist auf Barths Auffassung von Offenbarung als Selbstoffenbarung oder "Selbstenthüllung" Gottes. Er schreibt über dieses Thema in seiner "Kirchlichen Dogmatik": "Haben wir es mit seiner Offenbarung zu tun, so haben wir es mit ihm selbst und nicht, wie die Modalisten aller Zeiten meinten, mit einer von ihm selbst verschiedenen Entität zu tun" (I/1, 329; vgl. 122, 321, 332 ff.). Darum verbindet er die Weise, wie Gott in seiner Offenbarung erscheint, mit dem ewigen Wesen Gottes (ebd. I/1, 413, 435, 437, 450, 489) und hält die Gottesoffenbarung in Jesus für einzig und daher auch für jedes andere Offenbarungsmittel ausschließend.

[25] Beispielsweise geht es E. Brunner bei seinem von Barth sehr hart kritisierten Werk "Natur und Gnade" (1934) nicht um die Vermittlung des Inhaltes des Glaubens selbst, sondern um die pädagogische Aufgabe seiner verständlichen Übertragung: "Es könnte sein, daß ein Seelsorger wegen des Was in den Himmel, aber wegen des Wie in die Hölle käme" (S. 43). Außerdem wollte er die "Ansprechbarkeit" des Menschen und so dessen Fähigkeit für den Empfang des doch gnadenhaften Wortes Gottes zeigen, denn der Mensch hört als Sünder auch nicht auf, Subjekt zu sein und damit "einer, mit dem man reden kann, mit dem auch Gott reden kann" (S. 10). Brunner bemühte sich im allgemeinen um eine "eristische Theologie", bei der im Zentrum "das Ringen um das rechte Verständnis des Christus-Glaubens stehen" muß (E. Brunner: Autobiographische Skizze, in: Reformatio, 12. Jg. 1963, 642). Ähnliches könnte auch in bezug auf die anderen früheren Vertreter der dialektischen Theologie belegt werden. Barth warf trotzdem Gogarten, Bultmann und Brunner die Annahme einer zweiten selbständigen Instanz neben dem Wort Gottes vor, was seiner Meinung nach eine Rückkehr zu der das Christentum als Religion auffassenden liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts bedeutete, die sie eben ursprünglich bekämpfen wollten (Zwischen den Zeiten 11, 1933, 297-314. Siehe auch "Nein! Antwort an Emil Brunner" (1934) und "Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen" (1952).

[26] In: Anfänge der dialektischen Theologie I, a.a.O., 119 ff.

[27] D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. von Eberhard Bethge, München 1951, 184 f.

[28] Barth versteht die Wissenschaft im allgemeinen "als menschliche Bemühung um die Wahrheit", welche grundsätzlich nur von Gott kommen kann. Daher meint er, daß eigentlich "alle Wissenschaften in ihrer Spitze Theologie sein" könnten und daß dann die "Sonderexistenz der Theologie" überflüssig wäre. Darüber hinaus faßt er die Anwendung des Wissenschaftsbegriffs auf die Theologie auf als einen "Protest gegen jenen zugestandenermaßen 'heidnischen' allgemeinen Wissenschaftsbegriff", d.h. gegen einen als unabhängig von der Offenbarung Gottes verstandenen Wissenschaftsbegriff (KD I/1, 5 und 9).

[29] Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, a.a.O., 399; vgl. 112-146 und 390.

[30] Ebd. 389 f.; 582 ff.

[31] Das Wort Gottes und die Theologie. Ges. Vorträge,1924, 28. Folgende Fragen aus seinem "Römerbrief" weisen vorzüglich auf die anthropologische Verankerung der Worttheologie Barths wie auch auf den "permanenten Aktualismus" hin, der der von ihm in dieser Schrift angewandten dialektischen Methode eignet: "Ist etwa ein einziges meiner Worte das Wort, das ich aus meiner großen Not und Hoffnung heraus eigentlich sagen möchte? Kann ich denn anders reden als so, daß ein Wort das andere wieder aufheben muß?" (S. 243).

[32] Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann (1925), in: Die Theologie und die Kirche, 1928, 266.

[33] KD I/2, 1938, 309. Barth behauptet hier ausdrücklich, daß eine allgemeine Religionsphilosophie nicht "zum Maßstab und Erklärungsprinzip für Gottesoffenbarung" gemacht werden kann (ebd. 309), und verlangt die "Umkehrung" des Gefälles von der Offenbarung zur Religion (ebd. 318).

[34] Parergon. Karl Barth über sich selbst, in: EvTh 8, 1948/49, 268 f.

[35] Die Theologie und die Kirche, a.a.O., 352.

[36] Ebd. 269.

[37] Ebd. 323.

[38] E. Thurneysen: Die Anfänge, in: Antwort. Festschrift zu Karl Barths 70. Geburtstag, Zollikon-Zürich 1956, 845. Wie bereits bemerkt wurde, konzentrierte Barth in seiner früheren Denkphase die Bibel auf einen gedanklichen Kern, den er den "Inhalt", die "Sache", "das Wort in den Wörtern", "den Geist der Bibel" nannte. Er verzichtete jedoch einerseits immer mehr auf jede Reduktion, wie es sich vor allem in seiner "Kirchlichen Dogmatik" zeigt, und neigte andererseits im Gegensatz zum entmythologisierenden Ansatz R. Bultmanns, dem er "Doketismus" vorwirft, dazu, die biblischen Erzählungen über Jesus im Grunde für historisch zu halten: "Ich meine gerade an der Stelle -bei aller hohen Verborgenheit und Unaufweisbarkeit solches Geschehens- Konturen, Farben, eine Person und ihr Werk zu sehen, wo nach Bultmann Dunkel und Schweigen herrscht, nur die Behauptung, daß es sich da um Gottes Heilstat handle, Raum haben dürfte" (K. Barth: Rudolf Bultmann, Ein Versuch, ihn zu verstehen, a.a.O., 21 und 34).

[39] Römerbrief, a.a.O., 105.

[40] Ebd. 481.

[41] Ebd. 168.

[42] Ebd. 5; vgl. 32.

[43] Christliche Dogmatik, a.a.O., 230 ff. und 239.

[44] In bezug auf die Auferstehung ist auch bei Barth eine allmähliche Annäherung an die Annahme ihrer Historizität und ihres Eigengewichts festzustellen. In der 2. Auflage seines "Römerbriefes" sagt er noch, "daß die Erweckung Jesu kein Ereignis historischer Ausdehnung neben den anderen Ereignissen seines Lebens und Sterbens ist, sondern die unhistorische Beziehung seines ganzen historischen Lebens auf seinen Ursprung in Gott" (S. 175). Noch in der "Kirchlichen Dogmatik" wird der Auferstehung Jesu kein eigenes entscheidendes Gewicht beigemessen, sondern sie wird nur noch als "Offenbarung" seiner am Kreuz vollendeten Geschichte dargestellt (KD IV/2, 136 ff., 156 ff.). Aber hier wird das Offenbarungsgeschehen als ein besonderes Ereignis im zeitlichen Ablauf der Geschichte Jesu angesehen. So konnte er in seiner Auseinandersetzung mit Bultmann den "Primat der Auferstehung Jesu Christi selbst" vor allem Auferstehen im Kerygma, im Glauben, in der Kirche hervorheben (Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen, a.a.O., 23).

[45] KD IV/1, 140.

[46] KD IV/1,§58.Vergleiche Fr. Schleiermacher: Glaubenslehre, § 92, 2; und A. Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Aufl., III, 1889, § 44, 377.

[47] KD I/1, § 4, 89-127.

[48] KD I/2, 305 f.

[49] K. Barth: Die Theologie und der heutige Mensch, in: Zwischen den Zeiten 8, 1930, 384.

[50] Ebd. 383.

[51] Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, a.a.O., 14.

[52] Ebd. 16 f.; siehe auch 111 f. Hier wäre wieder seine auf theologischen Gründen beruhende zurückhaltende Einstellung gegenüber der Politik zu erwähnen (s.o.: S. 42 mit Anm. 2).

[53] Ebd. 499.

[54] Ebd. 511.

[55] W. Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, 274; siehe auch 267.

[56] In: Glauben und Verstehen, Ges. Aufsätze I, 1933, 19.

[57] Ebd. 33 und 36.

[58] Ebd. 297 f. und 310.

[59] Ebd. 304.

[60] In: Glauben und Verstehen II, 82 f.

[61] Ebd. 99.

[62] Ebd. 86.

[63] Ebd. 120.

[64] Glauben und Verstehen I, 118.

[65] M. Heidegger: Sein und Zeit, 5. Aufl. 1941, 309.

[66] Glauben und Verstehen I, 304. Es ist jedoch zweifelhaft, ob diese von Bultmann vollzogene Entgegensetzung zwischen dem Gläubigen und dem Ungläubigen wie auch die Entgegensetzung zwischen dem Ansatz Bultmanns und dem Heideggers zulässig seien. Im Grunde bewegen sich beide Seiten jeweils in ganz

verschiedenen Ebenen. Während Heidegger den Menschen als das "In-der-Welt--sein" und insofern in seinen Beziehungen zur Welt und darüber hinaus unter dem Gesichtspunkt der endlich-geschichtlichen Existenz betrachtet, vollzieht Bultmann eine "Entweltlichung", die zwar keinen pietistischen Rückzug aus der Welt wie auch keine Aufhebung der Geschichtlichkeit, doch eine als paradoxe Befreiung wie auch als "eschatologisch existieren" verstandene Abstraktion von der Welt in der Welt und in der Geschichtlichkeit bedeutet (Kerygma und Mythos I, 29 f.; Geschichte und Eschatologie, 179 ff.). Jener beschäftigt sich mit dem Endlichen als solchem, dieser mit dem Unendlichen im Endlichen. Die Fragestellungen, die Interessen, die Betrachtungsweisen sind grundsätzlich verschieden. Heidegger abstrahiert von der theologischen Frage (s.o.: S. 28), Bultmann hingegen interessiert sich nur für diese Frage, die ihn zur Verabsolutierung des nach ihm in der neutestamentlichen Überlieferung vorhandenen Existenzverständnisses und ihn so auch zur Abstraktion von der Geschichte als solcher führt. Ähnlich dürfen die Antworten des Ungläubigen an seine Existenzfrage nicht ohne weiteres mit der Haltung des Gläubigen verglichen bzw. ihr entgegengesetzt werden, denn beide spielen sich auf ganz verschiedenen Ebenen ab. Der heutige säkularisierte Mensch kennzeichnet sich eben durch den Skeptizismus und durch das kritische Bewußtsein der eigenen Grenzen. Sicher sieht er die Welt als eigene Verantwortung, als eigene Aufgabe an -eine solche säkularisierte Betrachtungsweise der Diesseitigkeit wird übrigens auch von Bultmann verfochten-, ist sich aber dessen ganz bewußt, daß die ersehnte Göttliche Antwort nicht in seiner Macht steht. W. Pannenberg hat wiederholt diese Tatsache hervorgehoben. "Die Erfahrung der Endlichkeit" sei "radikaler geworden" und werde "als schmerzhafte Grenze des eigenen Daseins" erlebt (W. Pannenberg: Der Gott der Hoffnung (1965), in: Grundfragen systematischer Theologie, 2. Aufl. 1971, 389). Eben das Bewußtsein der Grenzen lasse den heutigen Menschen die Wahrheit nicht mehr als eine umfassende Einheit ansehen (W. Pannenberg: Was ist Wahrheit? (1962), in: Grundfragen..., a.a.O., 219). Wir dürfen also sagen, daß der säkularisierte Mensch die Gottesfrage nicht in die Antwort verwandelt. Vielleicht sind es eben der Theologe und der Gläubige im allgemeinen, welche, bewegt durch ihr theologisches bzw. religiöses Interesse, leichter einer solchen Versuchung erliegen. Die Kritiken der theologischen Dialektiker, zu denen der junge Bultmann zählte, an Theologie und Religion wiesen gerade in diese Richtung.

[67] Kerygma und Mythos I, 1948, 41.

[68] Z.B.: Anknüpfung und Widerspruch, 1946, in: Glauben und Verstehen II, 119--122; Die Frage der natürlichen Offenbarung, in: Glauben und Verstehen II, 86.

[69] Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, 1924, in: Glauben und Verstehen I, 2.

[70] Neues Testament und Mythologie, 1941, in: Kerygma und Mythos I, 46.

[71] Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament, 1931, in: Glauben und Verstehen I, 282 ff. Beispielsweise schreibt Bultmann hier: "Damit ist aber zugleich gesagt, daß das Wort Gottes, so wenig es menschlichen Kriterien unterliegt, und so sehr es autoritatives Wort ist, ja gerade deshalb, verständliches Wort ist, daß es also weder durch seine Magie wirkt, noch als Dogma die blinde Unterwerfung, die Annahme von Absurditäten fordert. Ohne seine Verständlichkeit wäre es nicht im echten Sinne Anrede... Um so klarer muß gemacht werden, daß dieser Glaube wirklich ein Verstehen ist. Denn wenn auch das Thema oder die Absicht des Wortes für jeden Menschen verständlich ist, sofern dieses Wort Leben, Heil, Gerechtigkeit bringt, so muß doch auch verstanden werden, wieso sich diese Möglichkeit gerade in diesem Worte eröffnet" (282 f.).

[72]Zur Frage der Christologie, 1927, in: Glauben und Verstehen I, 92.

[73]Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, : Glauben und Verstehen I, 37. In bezug auf die Entmythologisierung schreibt Bultmann: "In der Tat: die radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werk allein durch den Glauben. Oder vielmehr: sie ist ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens. Wie die Rechtfertigungslehre zerstört sie jede falsche Sicherheit und jedes falsche Sicherheitsverlangen des Menschen, mag sich die Sicherheit auf sein gutes Handeln oder auf sein konstatierendes Erkennen gründen. Der Mensch, der an Gott als seinen Gott glauben will, muß wissen, daß er nichts an der Hand hat, woraufhin er glauben könnte, daß er gleichsam in die Luft gestellt ist und keinen Ausweis für die Wahrheit des ihn anredenden Wortes verlangen kann. Denn Grund und Gegenstand des Glaubens sind identisch" (Zum Problem der Entmythologisierung, in: Kerygma und Mythos II, 207).

[74]Glauben und Verstehen I, 91 f.; Kerygma und Mythos II, 188 und 190; Jesus Christus und die Mythologie, 41.

[75]Kirche und Lehre im Neuen Testament (1929), in: Glauben und Verstehen I, 174.

[76]Theologie des Neuen Testaments, 1953, 44.

[77]Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, 1929, in: Glauben und Verstehen I, 208.

[78]Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, in: Glauben und Verstehen III, 18.

[79]Kerygma und Mythos I, 39 f. Hier zeigt Bultmann Gedanken, die formel denen der liberalen Christologien des 19. Jahrhunderts nahe liegen. Nach diesen besteht die göttliche Bedeutsamkeit Jesu, gemäß einer etwa platonischen Dialektik, in der ihm eignenden, aus seiner Vorbildlichkeit stammenden Wirkung als dem Stifter des Reiches der Liebe.

[80]R. Bultmann: Jesus (1926), Neudruck 1961, 11.

[81]Zit. nach W.G. Kümmel: Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, 1953, 483.

[82]Glauben und Verstehen II, 16 f.

[83]Glauben und Verstehen I, 101.

[84]Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, a.a. O., 208; vgl. Kerygma und Mythos I, 47 und 144.

[85]Kerygma und Mythos I, 42. Wenig später schreibt Bultmann: "Sodann aber ist das Kreuz Christi Gegenwart im konkreten Lebensvollzug der Glaubenden... Christi Kreuz und Leiden sind also Gegenwart" (S. 43).

[86]Kerygma und Mythos I, 133 f.

[87]Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament, in: Glauben und Verstehen I, 292.

[88]Jesus, a.a.O., 16. Immerhin identifiziert Bultmann die Person Jesu mit dem Kerygma. Er sagt, daß "Jesu Person in seinem Worte aufgeht" (Glauben und Verstehen I, 274).

[89]Glauben und Verstehen I, 3.

[90]Glauben und Verstehen I, 99 f.

[91]Kerygma und Mythos I, 46.

[92]Glauben und Verstehen I, 107.

[93]Das Problem der Hermeneutik, in: Glauben und Verstehen II, 232.

[94]Kerygma und Mythos I, 33.

[95]Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, in: Glauben und Verstehen III, 29.

[96]Kerygma und Mythos I, 46.

[97]Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, 1960, 3. Abhandlung, 2. Aufl. Heidelberg 1961, 27.

[98]Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, in: Glauben und Verstehen III, 21.

[99]Jesus Christus und die Mythologie, a.a.O., 70 f., 79 ff.; Glauben und Verstehen IV, 136 f.; Kerygma und Mythos I, 48, 206 f.; Geschichte und Eschatologie, 1958, 180 ff.

[100]Kerygma und Mythos II, 184 f.; Die Frage der "dialektischen" Theologie (1926), in: Anfänge der dialektischen Theologie II, a.a.O., 86 f.

[101]Kerygma und Mythos II, 202; Jesus Christus und die Mythologie, Shaffer-Vorlesungen (1951), 1958, 90.

[102]Glauben und Verstehen IV, 136. Siehe auch: Jesus Christus und die Mythologie, a.a.O., 70 f., 79 ff.; Kerygma und Mythos I, 48, 206 f.; Geschichte und Eschatologie, a.a.O., 180 ff.

[103]Glauben und Verstehen IV, 125 f.; vgl. 120 f., wo Bultmann sich mit dem Thema des Bezuges des Menschen zum Transzendenten beschäftigt.

[104]Glauben und Verstehen III, 102.

[105]Kerygma und Mythos II, 202.

[106]H.G. Gadamer: Hermeneutik und Historismus, in: Philosophische Rundschau 9, 1962, 261.

[107]R. Bohren: Die Krise der Predigt als Frage an die Exegese, in: EvTh., 22. Jg., 1962, 83.

[108]K. Jaspers / R. Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung, 1954, 53.

[109]K. Barth: Rudolf Bultmann..., 40.

[110]Z.B.: Wissenschaftstheorie und Theologie, 169-177.

[111]G. Bornkamm: Jesus von Nazareth, 1956, 21 f.

[112]E. Käsemann: Das Problem des historischen Jesus, 1954, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, 1960, 213.

[113]G. Ebeling: Das Wesen des christlichen Glaubens, 1959, 35.

[114]Bereits 1892, noch in der Zeit der Blüte der liberalen Leben-Jesu-Forschung, hatte Martin Kähler in seiner berühmten Schrift "Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus" dieser widersprochen und eine Kontinuität und sogar eine Gleichsetzung zwischen dem historischen Jesus und dem apostolischen Christuskerygma vertreten. Seine Theorie beruht auf der Auffassung, eine historische Gestalt sei durch ihre geschichtliche Wirksamkeit zu definieren. Daher sprach er oft vom "ganzen biblischen Christus". Indem die Theologie Kählers aber ausschließlich bei der Wirksamkeit

des gegenwärtig gepredigten Christuskerygmas einsetzte, wurde für sie die Erkenntnis von dem historischen Jesus überflüssig. Ein Zeitgenosse Kählers, nämlich Wilhelm Herrmann hat gegen ihn die theologische Notwendigkeit befürwortet, hinter das Kerygma auf den historischen Jesus selbst zurückzugehen: Da die Verkündigung der neutestamentlichen Zeugen von Jesus durch ihre zeitlich bedingte Glaubensart bedingt war, "kann uns diese Verkündigung, wenn wir uns ihr überlassen, allein nicht gegen den Zweifel schützen, daß wir unseren Glauben auf etwas gründen wollen, was vielleicht gar nicht geschichtliche Tatsache, sondern Erzeugnis des Glaubens ist" (W. Herrmann: Der geschichtliche Christus, der Grund unseres Glaubens, in ZThK 2, 1892, 253).

[115] E. Käsemann: Das Problem des historischen Jesus, a.a.O., 206. Damit ist die Frage des messianischen Bewußtseins Jesu, ob er sich selber die Hoheitstitel angeeignet habe, unwichtig geworden, wie selbst der konservative Lutheraner Paul Althaus es zugibt: "Was liegt denn daran, ob man diese Fragen mit Ja oder Nein beantwortet, wenn doch alle, die hier verschieden urteilen, darin eins sind, daß Jesus gewiß war, 'daß sich an der Stellung zu ihm das Schicksal entscheidet' (Bultmann)... Der Gehalt des Anspruchs ist nicht an die Inanspruchnahme der Titel gebunden" (P. Althaus: Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus, 1958, 43). Bereits Bultmann hatte über Jesus geschrieben: "Hat er sich als Messias gewußt oder nicht, das bleibt sich gleich. Es würde ja nur bedeuten, daß er den Entscheidungscharakter seines Wirkens durch eine zeitgeschichtliche jüdische Vorstellung zum Bewußtsein gebracht hat. Aber freilich impliziert sein Entscheidungsruf eine Christologie, freilich weder als metaphysische Spekulation über ein Himmelswesen noch als ein Charakterbild seiner Persönlichkeit mit einem etwaigen Messiasbewußtsein, sondern eine Christologie, welche Verkündigung, Anrede ist" (R. Bultmann: Die Christologie des Neuen Testaments, in: Glauben und Verstehen I, 265 f.; siehe auch: Theologie des Neuen Testaments, 1953, 44). In ähnlichem Sinne sprechen Bultmanns Schüler von einer "indirekten Christologie", von einer "impliziten Christologie", von einer "Christologie in nuce". Bereits Emil Brunner hatte ausdrücklich auf die "indirektere, nur andeutende Art, wie Jesus ... von sich selbst ... gesprochen hat", hingewiesen" (E. Brunner: Dogmatik II, 1950, 292). In diesem Sinne sind auch seine Worte zu verstehen: "Jesus hatte der Christus zu sein, nicht den Christus zu predigen" (ebd. 293).

[116] E. Käsemann: Probleme neutestamentlicher Arbeit in Deutschland, in: Die Freiheit des Evangeliums und die Ordnung der Gesellschaft, 1952, 151. Siehe auch: Ders.: Sackgassen im Streit um den historischen Jesus, in: Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 42.

[117] G. Bornkamm: Jesus von Nazareth, a.a.O., 20. Käsemann hat immer wieder auf das Vorhandensein der historisch-erzählenden Charakter besitzenden Evangelien im Neuen Testament als Argument gegen die Genügsamkeit des Bultmannschen "Daß" hingewiesen (E. Käsemann: Das Problem des historischen Jesus, a.a.O., 192 f., 195 ff., 201 f.; ders.: Die Anfänge christlicher Theologie, 1960, in: Exegetische Versuche und Besinnungen II, 92; ders.: Sackgassen im Streit um den historischen Jesus, a.a.O., 46 f.).

[118] G. Bornkamm: Jesus von Nazareth, a.a.O., 20.

[119] G. Ebeling: Das Wesen des christlichen Glaubens, a.a.O, 51.

[120] G. Ebeling: Jesus und Glaube, 1958, in: Wort und Glaube I, 1960, 208.

[121] G. Ebeling: Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann, 1962, 77.

[122] Z.B.: E. Fuchs: Die Frage nach dem historischen Jesus, 1956, in: Zur Frage nach dem historischen Jesus, Ges. Aufsätze II, 1960, 152 ff.; ders.: Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus, 1957, ebd. 168 ff.; ders.: Die Theologie des Neuen Testaments und der historische Jesus, 1960, ebd. 377 ff.

[123] Z.B.: G. Ebeling: Jesus und Glaube, a.a.O., 152 ff.; ders.: Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie, 1959, in: Wort und Glaube, a.a.O., 300, 302 ff., 308-311; ders.: Das Wesen des christlichen Glaubens, a.a.O., 48 ff.; ders.: Theologie und Verkündigung, a.a.O., 51 ff.

[124] H. Braun: Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, in: ZThK 54, 1957, 368.

[125] Ebd. 371 ff. und 377.

[126] G. Ebeling: Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie, a.a.O., 311. In bezug auf Ernst Fuchs siehe z.B. die Vorrede zu seiner Aufsatzsammlung "Zur Frage nach dem historischen Jesus".

[127] H. Braun: Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, a.a.O., 347 ff.

[128] Es sei bemerkt, daß die meisten dieser Gedanken der Bultmann-Schüler bereits bei ihrem Lehrer, trotz seiner historischen Skepsis, vorzufinden sind (s.o.: S. 51 f.).

[129] G. Bornkamm: Jesus von Nazareth, a.a.O., 20.

[130] E. Fuchs: Die Theologie des Neuen Testaments und der historische Jesus, a.a.O., 377 ff.

[131] G. Ebeling: Wort Gottes und Hermeneutik (1959), in: Wort und Glaube, a.a.O., 319-348.

[132] G. Ebeling: Das Wesen des christlichen Glaubens, a.a.O., 48-85.

[133] H. Braun: Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, a.a.O., 377; ders.: Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments, in: ZThK 58, 1961, Beiheft 2, 12 ff.

[134] E. Käsemann: Sackgassen im Streit um den historischen Jesus, a.a.O., 53.

[135] G. Ebeling: Theologie und Verkündigung, a.a.O., 45, 54 f., 62, 71. Eine teilweise ähnliche Auffassung hatte H. Scholz 1931 in seiner wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung mit K. Barth über die Kriterien der Wissenschaftlichkeit im Hinblick auf die Theologie vertreten. Dort weigerte er der Theologie die Möglichkeit einer echten Verifikation ihrer Aussagen (H. Scholz: Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?, in: Zwischen den Zeiten 9, 1931, 48) und beschränkte die Anwendung des Kontrollierbarkeitspostulats im Bereich der Theologie auf die Verstehbarkeit der Formulierungen bzw. auf die Angabe des kritischen Prinzips, z.B. des "Evangelischen" in einer evangelischen Dogmatik, so "daß der kritische Leser imstande ist, sich selbst ein Urteil über die Sätze zu bilden", für welche evangelische Prägung behauptet wird (ebd. 46). So beschränkte Scholz die Nachprüfbarkeit der theologischen Aussagen auf die Identitätsfrage, die er mit der Konfessionsfrage verbindete. Die Identitätsfrage im Falle der Bultmann-Schüler bezieht sich hingegen auf die Legitimität der Berufung des christlichen Kerygmas auf den historischen Jesus.

[136] R. Bultmann: Glauben und Verstehen I, 304.

[137] Fr.Gogarten: Die Verkündigung Jesu Christi, 1948, 127.

[138] In diesem Punkt bildet Käsemann eine Ausnahme unter den Bultmann-Schülern. Für ihn hat das Christentum eine kosmische Weite, beschränkt sich nicht auf ein Selbstverständnis des einzelnen Menschen. Die Herrschaft Christi beziehe sich auch auf den Kosmos, was das Verständnis der christlichen Gemeinde als das neue Gottesvolk und ihre Sendung in der Welt begründe. Käsemann betrachtet immer mehr die "Apokalyptik" als den theologisch bestimmenden Rahmen des Evangeliums und sogar als die "Mutter aller christlichen Theologie" (E. Käsemann: Exegetische Versuche und Besinnungen II, 23 ff. und 82 ff. In bezug auf das Thema der urchristlichen Apokalyptik siehe: ebd. 105 ff.).

[139] E. Brunner: Der Mittler, 1927, 219-233.

[140] Ignatius von Antiochien nennt Jesus den "Logos" in dem Sinne, daß er "das Wort, in dem Gott sein Schweigen brach", sei (Magn 8, 2).

[141] E. Brunner: Der Mittler, a.a.O., 177.

[142] Ebd. 185.

[143] E. Brunner: Dogmatik II, 1950, 428.

[144] Ebd. 227-281. Im Hinblick auf Brunners Annäherung an Irenäus siehe S. 236 f.

[145] Fr. Gogarten: Die Verkündigung Jesu Christi, a.a.O., 500.

[146] Ebd. 496 Anm.

[147] Fr. Gogarten: Der Mensch zwischen Gott und Welt, 1952, 242.

[148] Ebd. 249.

[149] Ebd. 274.

[150] R. Bultmann: Das christologische Bekenntnis des ökumenischen Rates, in: Glauben und Verstehen II, 246-261, bes. 252 f. und 257 f.

[151] M. Heidegger: Sein und Zeit, 5. Aufl. 1941, 162; siehe auch das ganze § 34.

[152] R. Bultmann: Das Problem der Hermeneutik, 1950, in: Glauben und Verstehen II, 232.

[153] Mit diesem allgemeinen Thema befaßt sich Ebeling im bereits zitierten Aufsatz "Wort Gottes und Hermeneutik" und Fuchs in seinem 1954 erschienenen Werk "Hermeneutik" (in bezug auf die Kategorie der "Mitteilung" siehe S. 98 ff.). Dieselbe Grundauffassung liegt Brauns ganzer anthropologischer Deutung der neutestamentlichen Christologie zugrunde. In dem auch bereits zitierten Aufsatz "Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments" gibt Braun nach einer Analyse des Sachverhalts bei verschiedenen Themenkreisen zwar zu, daß im Neuen Testament das "objektivierende Denken" neben dem anthropologisierenden vorhanden ist, und spricht daher von der "Disparatheit" der neutestamentlichen Aussagen. Er behauptet aber, daß die Vergegenständlichung Gottes eben nicht dem "eigentlichen Trend" des Neuen Testaments entspricht.

[154] Auch in diesem Punkt hat Käsemann sich dem allgemeinen Trend bei seinen Kollegen widersetzt und die Notwendigkeit der Berücksichtigung des Ostergeschehens vertreten (Sackgassen im Streit um den historischen Jesus, a.a.O., 56), was eben seine bereits angedeutete Forderung nach einer kosmischen Ausweitung des Verständnisses des christlichen Kerygmas begründet (s.o.: S. 64, Anm. 138).

[155] E. Brunner: Dogmatik II, a.a.O., 399.

[156] Ebd. 439.

[157] Fr. Gogarten: Die Verkündigung Jesu Christi, a.a.O., 124 f.

[158]Ebd. 126 f.

[159]G. Ebeling: Theologie und Verkündigung, a.a.O., 75.

[160]Ebd. 90. Bereits 1959 erklärte Ebeling in seinem Werk "Das Wesen des christlichen Glaubens": Grund des Glaubens "ist nach biblischem Zeugnis nicht etwa das isolierte und objektivierte Faktum der Auferstehung, sondern Jesus als Zeuge des Glaubens" (S. 84).

[161]E. Fuchs: Das urchristliche Sakramentsverständnis, 1958, 37 f.

[162]E. Fuchs: Gesammelte Aufsätze I, 1959, 297; vgl. 299.

[163]Ebd. 302 f.

[164]Ebd. 304.

[165]P. Althaus: Die christliche Wahrheit (1947), 6. Aufl. 1962, 430.

[166]Ebd. 431.

[167]Ebd.

[168]Ebd. 432.

[169]Ebd. 425.

[170]Ebd. 426.

[171]Ebd. 432 f. Bei dem Dogmatiker W. Elert, der auch Lutheraner ist, sind ähnliche Gedanken wie bei Althaus vorzufinden. Siehe z.B. sein Werk "Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik" (1940), 3. Aufl. 1956, 300-303.

[172]H. Diem: Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existenzialismus, 1955, 106.

[173]Ebd. 117.

[174]Ebd. 127. In einem zwei Jahre später erschienenen Werk vertritt Diem gegen seine früheren Behauptungen die Meinung, man könne hinter das Zeugnis der Evangelisten bis zum historischen Jesus zurückfragen, nämlich "bis zu jener ersten Phase der Verkündigungsgeschichte des irdischen Jesus selbst" (H. Diem: Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens, 1957, 12).

[175]H. Diem: Dogmatik..., a.a.O., 127.

[176]Ebd.

[177]Durch seine biblische, die Rolle des uns gegenüberstehenden Wortes Gottes hervorhebende Theologie widerspricht M. Kähler dem Tred der damaligen liberalen Theologie, welche in Einklang mit Schleiermacher durch ihren Einsatz beim Subjekt eigentlich den "Begriff der Offenbarung" - nach der Meinung Kählers- verkennt und "die verhängnisvolle Verwechslung von Religion und Offenbarung" begeht (M. Kähler: "Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert". Diese Sammlung von Vorlesungen wurde erst 1962 veröffentlicht. Zitat: auf der Seite 68).

[178]M. Kähler: Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus (1883), 3. Aufl. 1905, 15. Im Rahmen dieses Einsatzes unten, beim gegenwärtigen Bewußtsein des Gläubigen, sind folgende Worte Kählers zu verstehen: "... nur diejenige Theologie kann ich gelten lassen, welche den Tatsachen des vorhanden lebenden Christentumes zu dem entsprechendsten, klarsten und schärfsten Ausdrucke hilft" (Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, a.a.O., 26).

[179]Wissenschaft der christlichen Lehre..., a.a.O., 7.

[180]Ebd. 8.

[181]Ebd. 12 ff.

[182]In der 2. Aufl. seiner Schrift "Der sogenannte historische Jesus..."(1896), S. 147.

[183]Wissenschaft der christlichen Lehre..., a.a.O., 12.

[184]Ebd. 6 f.

[185]Ebd. 5.

[186]Ebd. 14.

[187]Siehe eine Auseinandersetzung K. Barths mit diesem Grundansatz W. Herrmanns in dem 1925 erschienenen Aufsatz "Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann" (in: Die Theologie und die Kirche, 1928, bes. 266).

[188]W. Herrmann: Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart (1907), in: W. Herrmann: Schriften zur Grundlegung der Theologie, ed. Fischer-Appelt II, 1967, 65.

[189]W. Herrmann: Der Verkehr des Christen mit Gott (1886), 5. Aufl. 1908, 79.

[190]Ebd. 60.

[191]Ebd. 91 f.

[192]G. Ebeling: Die Evidenz des Ethischen und die Theologie, 1960, in: Wort und Glaube II, a.a.O., 1-41. In seinem Artikel "Die Krise des Ethischen und die Theologie" (in: Theologische Literaturzeitung, 87, 1962, 7-16) setzt sich W. Pannenberg mit Ebelings Behauptung einer "Evidenz des Ethischen" auseinander. Siehe die Erwiderung Ebelings unter demselben Titel in: Wort und Glaube II, a.a.O., 42-55.

[193]E. Fuchs: Hermeneutik, a.a.O., 64, 133 und 137.

[194]H. Braun: Gottes Existenz und meine Geschichtlichkeit im Neuen Testament. Eine Antwort an H. Gollwitzer, in: Zeit und Geschichte. Dankgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, 1964, 406 f.

[195]Ebd. 420.

[196]P. Althaus: Die christliche Wahrheit, a.a.O., 423.

[197]P. Althaus: Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus, 1958 19.

[198]Ebd. 32. Den Glauben für bodenlos zu halten, sollte jedoch für Althaus keinen besonderen Einwand darstellen, denn er selbst bezeichnet den Glauben als Wagnis (Die christliche Wahrheit, a.a.O., 427 und 601).

[199]Die christliche Wahrheit, a.a.O., 424.

[200]Ebd. 426 f.

[201]Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus, a.a.O., 19.

[202]P. Althaus: Offenbarung als Geschichte und Glaube. Bemerkungen zu Wolfhart Pannenbergs Begriff der Offenbarung, in: Theologische Literaturzeitung 87, 1962, 321 ff. und 325.

[203]G. Koch: Die Auferstehung Jesu Christi, 1959, 325.

[204]Ebd. 330; siehe auch 302 und 305.

[205] W. Künneth: Theologie der Auferstehung (1933), 4. Aufl. 1951, 25.

[206] Ebd. 24.

[207] W. Künneth: Glauben an Jesus?, 1962, 286.

[208] W. Pannenberg: Über historische und theologische Hermeneutik (1964), in: Grundfragen systematischer Theologie, 2. Aufl. 1971, 130. Vgl.: Ders.: Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, 173. Siehe auch in diesem Werk die Kritik Pannenbergs an Schleiermachers Konzentration auf die subjektive religiöse Erfahrung (S. 374).

[209] Z.B.: Wissenschaftstheorie und Theologie, a.a.O., 49 ff. und 169-177; Über historische und theologische Hermeneutik, 130.

[210] In bezug auf Pannenbergs Ablehnung von den supranaturalistischen Denken siehe z.B.: Offenbarung als Geschichte (1961), 4. Aufl. 1970, 98, 102, 114, 144; Die Krise des Schriftprinzips (1962), in: Grundfragen..., 20; Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung (1962), in: Grundfragen..., 355; Wissenschaftstheorie und Theologie, 255-258. Siehe auch: Stellungnahme zur Diskussion, in: Theologie als Geschichte, hrsg. von J.M. Robinson und J.B. Cobb (Neuland in der Theologie. Ein Gespräch zwischen amerikanischen und europäischen Theologen, Band 3), 303 ff., 315 ff. mit Anm. 24 und 334 mit Anm. 43.

[211] Wissenschaftstheorie und Theologie, 305.

[212] Mit diesen Worten endet der Beitrag Pannenbergs unter dem Titel "Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth" zum Band "Theologie als Geschichte" (S. 169).

[213] Eine eingehende Darstellung dieser Problematik ist bei E. Cassirer in seinem Werk "Das Erkenntnisproblem", (3. Aufl. 1922) Nachdruck, Darmstadt 1974 vorfindlich. In bezug auf Hume und Kant siehe: Bd II, 585-762 und 753-762; in bezug auf Fichte: Bd. III, 126-216, bes. 126-135 und 197-216; in bezug auf Hegel: Bd. III, 285-377, bes. 362-377.

[214] Das große Lob K. Barths für Kant bezieht sich eben auf dessen deutliche Ziehung von Grenzen (Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Nachdruck der 3. Aufl. 1960, Siebenstern-Taschenbuch 177, 1975, Bd. 1, 221 f. und 255 ff.). Damit will Barth auf die Möglichkeit "einer wirklich ganz anderen Theologie" (S. 222) hinweisen, wie er vor allem durch das Zitat nahelegt, mit dem er das Kapitel über Kant enden läßt: "Daß ein Gott sei, beweist der biblische Theolog daraus, daß er in der Bibel geredet hat" (S. 259). Kant würde aber eine solche Möglichkeit nicht annehmen, wie Barth selbst dort andeutet (S. 258 f.).

[215] Diese Frage ist an die oben (S. 10-15) dargelegte Problematik der Zweideutigkeit des Gottesbegriffs bei Fichte und Hegel anzuknüpfen. Solange das Göttliche bloß als transzendentale Kategorie betrachtet wird, so lange wird auch bei der Betrachtung der Wirklichkeit eine mit Hilfe der transzendentalen Kategorien vollzogene logische kontextuelle Einstellung vertreten, denn hier werden die verschiedenen Erscheinungen der Wirklichkeit auf der Basis ihres gemeinsamen Bezugs auf die idealen transzendentalen Größen miteinander verglichen und verbunden. Falls das Göttliche hingegen als identisch mit etwas Konkretem angesehen wird, dann gilt eine intuitionistische Erkenntnishaltung.

[216] Die Feststellung dieses Sachverhalts bildet eines der Hauptziele des ersten Teiles von Pannenbergs Werk "Wissenschaftstheorie und Theologie", besonders im 2. und 3. Kapitel. Er will anhand konkreter wissenschaftlicher Modelle

und ihrer Entwicklung zeigen, daß auf Grund der Gegenseitigkeit der Beziehungen zwischen allen Seinsbereichen nur eine einheitliche Betrachtung der Wirklichkeit, die gleichzeitig eine allumfassende und daher auch das Geschichtliche berücksichtigende, einheitliche Methodologie impliziert, der Wahrheit der Wirklichkeit angemessen sein kann. Damit stellt Pannenberg die Wissenschaft als solche in eine gemäß seinen eigenen Begriffen theologische Perspektive dar und legt die Grundsteine seiner theologischen Methodologie, die folgerichtig mit der der allgemeinen Wissenschaft eins sein soll.

[217] Dieses bildet eines der Grundthemen überhaupt in den Werken Pannenbergs, besonders in seinen direkt anthropologischen Schriften, wie noch zu erörtern ist.

[218] Dieses Problem wird von W. Stegmüller im letzten Kapitel seines zweibändigen Werkes "Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie" (6. Aufl. 1976, Bd. II, 483-534) behandelt.

[219] Bereits K. Barth hatte solche Versuche ganz entschieden als prinzipiell, d.h. von der Sache oder vom Begriff her unangemessen zurückgewiesen und eine Umkehrung der Stellung des kritischen Prinzips gefordert: Das Wort Gottes darf nicht der kritisierte Gegenstand sein, sondern es soll das universale kritische Prinzip darstellen. In diesem Sinne ist seine Meinung zu verstehen, daß "alle Wissenschaften in ihrer Spitze Theologie sein" sollten und daß dann die "Sonderexistenz der Theologie" unnötig wäre (Kirchliche Dogmatik I/1, 5). In bezug auf das Thema des Verhältnisses zwischen allgemeiner Wissenschaftstheorie und Theologie ist die Auseinandersetzung H. Scholz' mit Barths Auffassung sehr aufschlußreich (H. Scholz: Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?, a.a.O.; ders.: Was ist unter einer theologischen Aussage zu verstehen?, in: Theologische Aufsätze Karl Barth zum 50. Geburtstag, 1963, 25-37).

[220] Die Verabsolutierung einer bestimmten geschichtlichen Überlieferung scheint ein Charakteristikum der existenzialhermeneutischen Theologie zu sein. Die hermeneutische Philosophie -z.B. die Gadamers- bleibt hingegen der Mannigfaltigkeit geschichtlicher Überlieferung offen (über diesen Vergleich siehe: W. Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie, 176 f.). Beide teilen jedoch die das Objektivierende abwertende Konzentration auf die menschliche Innerlichkeit, die im Grunde an eine intuitionistisch-psychologische Methodologie gebunden ist. Die unmittelbaren Wurzeln dieser Methode sollen paradoxerweise bei E. Husserl gesucht werden. Husserl wollte im Anschluß an seinen Meister, den Logiker Brentano, durch die phänomenologische Methode eine den Anspruch auf notwendige und universelle Gültigkeit erhebende Wesenswissenschaft wie die Mathematik und die reine Logik erreichen und forderte daher gerade die Befreiung von jedem nur Kontingentes bzw. Tatsachenwahrheiten liefernden Psychologismus (E. Husserl: Logische Untersuchungen I, 205 f.). Daher wandte er gegen Diltheys Psychologismus ein, daß psychologische Deskription nie über die objektive Gültigkeit einer Erfahrung entscheiden könne, und veranlaßte Dilthey zur Wendung von dem Intuitionistisch-Psychologischen zum Kontextuell-Hermeneutischen (dazu siehe H. Diwald: Wilhelm Dilthey, Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte, 1963, 75 und 121 ff.). Später protestierte er gegen das Verfahren seines eigenen Schülers M. Heidegger, das er für eine unzulässige Psychologisierung der phänomenologischen Methode hielt. Es läßt sich aber fragen, ob Husserl selbst durch seine abstrahierende bzw. einklammernde und reduzierende "Wesensschau" nicht in eine Art Psychologismus gerate. Dies kommt vor allem in seinem Verständnis von dem von Brentano übernommenen Begriff der Intentionalität oder Objektbezogenheit des Bewußtseins zum Vorschein. Er identifiziert die Objektbezogenheit wie auch die daraus resultierenden,

angeblich als rein logisch und daher als allgemein gültig aufzufassenden Bedeutungsinhalte mit den Intentionen eines Subjekts (E. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I, 1913, in: Husserliana III, 1950, 316 ff.). Stegmüller stellt diesen Psychologismus Husserls fest, hebt ihn aber gleichzeitig durch seinen Hinweis auf, "daß jene intentionale Analyse nicht auf das empirische, sondern auf das reine Bewußtsein bezogen ist" (W. Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, a.a.O., Bd. I, 77; vgl. 80 f.). Die "Wesensschau" Husserls legt aber trotz seines Anspruchs auf reine Logizität etwa die Eindrücke (impressions) Humes nahe, deren Wahrheitsgrad sich nur an der psychologischen Intensität ihres Erlebnisses messen läßt (s.o.: S. 76 f.). Daher ist es nicht verwunderlich, daß oft besonders von seiten der Neukantianer der Schule H. Rickerts der Vorwurf des Intuitionismus gegen seine Phänomenologie erhoben wurde (dazu siehe W. Stegmüller: ebd. 80) und daß die phänomenologische Methode faktisch bei den Schülern Husserls weitgehend in eine Art Psychologismus umschlug. In einem umfassenderen Rahmen sollten wir auf Kant selbst zurückgehen, bei dem die Bestimmung der apriorischen Formen, trotz des Anspruchs auf reine Apriorität, nicht frei von Intuitionismus bzw. Psychologismus geschieht (in bezug auf diese Kritik an Kant siehe K. Popper: Conjectures and Refutations, 1963, 48; und A. Wellmer: Methodologie als Erkenntnistheorie, 1967, 61-67). Dies stimmt vor allem in Hinblick auf die praktische Vernunft. Die Ethizierung der Gottesfrage in der Theologie ist zweifellos mit dem moralischen Dogmatismus Kants zu verbinden.

[221] H. Braun: Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, in: ZThK 54, 1957, 373.

[222] Diese Behauptung Grobels befindet sich in "Theologie als Geschichte", 211, das Kommentar Pannenbergs ebd. 301 f.

[223] W. Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie, 158-184.

[224] H. Gollwitzer: Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens, 1963, 73.

[225] E. Käsemann: Sackgassen im Streit um den historischen Jesus, a.a.O., 51.

[226] R. Bultmann: Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, 1960, 13.

[227] Mit diesem im Text zitierten Satz faßt Pannenberg bei seiner "Stellungnahme zur Diskussion" am Ende des Werkes "Theologie als Geschichte" (1967, 285-351; Zitat 285) das Grundanliegen seines Beitrags zu diesem Band "Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth" (S. 135-169) zusammen.

[228] Ebd. 286.

[229] Über historische und theologische Hermeneutik (1964), in: Grundfragen systematischer Theologie, 2. Aufl. 1971, 124. Pannenberg läßt darum die theologiehermeneutische Arbeit darin bestehen, "die Kontinuität christlicher Überlieferung in der Weise zu suchen, wie von ihrem Ursprung her eine je neue Gestalt seiner Auslegung freigesetzt wird" (ebd. 129). Siehe auch "Wissenschaftstheorie und Theologie", 1973, 283, 383.

[230] Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie (1963), in Grundfragen..., 296 ff.

[231] In: Theologie als Geschichte, 286. Immerhin hat Pannenberg Einwände gegen die Art, wie die Aneignung der Elemente des Gottesbegriffs der griechischen Philosophie durch die Apologeten vollzogen wurde, sodaß die Vorbildlichkeit dieses Vorgangs seiner Meinung nach Grenzen hat (Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs..., 343).

[232] In: Theologie als Geschichte, 294 und 304.

[233] Offenbarung als Geschichte (1961), 4. Aufl. 1970, 7.

[234] Ebd. 132. In dem überlieferungsgeschichtlichen Ansatz Pannenbergs bekommt das in der Bibel erzählte ursprüngliche Christusgeschehen, wie am Anfang dieses Abschnitts angedeutet wurde, maßg blichen Charakter: "Die Autorität der Bibel repräsentiert in der christlichen Überlieferung den Endgültigkeitsanspruch Jesu selbst und seiner Geschichte. Darum bezieht sich jede neue christliche Generation immer wieder zurück auf die apostolische Botschaft und auf die durch sie vermittelte Kenntnis von Jesus selbst. Aber die Art und Weise solchen Rückbezuges ist" -fährt er in Einklang mit seinem eigenen überlieferungsgeschichtlichen Ansatz fort- "durch die jeweils gegenwärtige Perspektive erfahrener Wirklichkeit bedingt" (Wissenschaftstheorie und Theologie, 383). Er weist nur eine auf empirische Verifizierung verzichtende biblische Theologie zurück.

[235] Nach dem bis jetzt Dargelegten kann der Worttheologie nicht undifferenziert Mangel an empirischer Verifizierung oder Vermittlung vorgeworfen werden, wie Pannenberg es oft tut. Die Vertreter der Existenzialtheologie befürworten, wie gesehen, eine sich beim Akt des Glaubens in der Innerlichkeit des Glaubenden vollziehende Bewährung, obwohl sie angeben, den Glauben bloß als Wagnis und Gehorsam zu verstehen und jede Legitimation historischer Art abzulehnen. Pannenberg erwähnt einen solchen Mangel dann nicht mehr, wenn er sich direkt mit der Existenzialtheologie befaßt. In diesem Falle spricht er eher von Unangemessenheit, von unzulässiger Einengung (z.B.: Wissenschaftstheorie und Theologie, 169-177).

[236] Wissenschaftstheorie und Theologie, 127 mit Anm. 251. Diesen Hinweis macht Pannenberg unter Berufung auf T. Rendtorffs Schrift "Was heißt 'interdisziplinäre Arbeit' für die Theologie?" (in: J.B. Metz/T. Rendtorff: Die Theologie in der interdisziplinären Forschung, 1971, bes. S. 50).

[237] Bereits in dem grundlegenden, 1959 gehaltenen Vortrag "Heilsgeschehen und Geschichte", dessen Inhalt nach Pannenbergs Eingeständnis ohne vorangegangene Gespräche mit M. Elze, K. Koch, R. Rendtorff, D. Rössler und U. Wilckens unmöglich gewesen wäre (in: Grundfragen..., 22, Anm. 1), befürwortet er die These, daß "die Heilsgeschichte nicht eine Übergeschichte ist, sondern wesentlich wegen ihrer universalen Tendenz alles Geschehen einbezieht" (ebd. 36). In "Offenbarung als Geschichte" (1961) warnt Pannenberg vor der "Gefahr, die geschichtliche Offenbarung mit einem gnostischen Geheimwissen zu verwechseln", und setzt sich dafür ein, daß "die Offenbarungserkenntnis nicht übernatürlich", sondern "jedem, der Augen hat zu sehen, offen" ist (S. 98 ff.). Diese Auffassung liegt seinem ganzen Denken zugrunde. In dem Artikel "Einsicht und Glaube. Antwort an Paul Althaus" (1963) (in: Grundfragen...,223-236) und in dem Vortrag "Glaube und Vernunft" (1965) (ebd. 237-251) behandelt Pannenberg eingehend das Thema der Zugänglichkeit der Gottesoffenbarung für das natürliche Erkennen. In seinen Schriften kommen ähnliche Gedanken immer wieder vor. Sein Buch "Wissenschaftstheorie und Theologie" (1973) ist im Grunde als eine umfassende Explizierung dieser These zu betrachten. In diesem Rahmen ist auch seine, "von unten" getriebene Christologie zu verstehen (Grundzüge der Christologie, 1964, 5. Aufl. 1976, 30 f., 415 f., 421 f.). Belege für Pannenbergs ausdrückliche Zurückweisung des supranaturalistischen Denkens befinden sich oben auf der Seite 75, Anm. 210.

[238] Es wäre jedoch ein grundlegendes Mißverständnis, Pannenberg die Negation des Übernatürlichen im Sinne der Ablehnung des Transzendenten zuzusprechen. In bezug auf die Unterscheidung eines übernatürlichen von einem natürlichen Wissen sagt er: "Dabei gilt es zu sehen, daß beide Seiten dieser Disjunktion gleichermaßen problematisch sind. Darum ist es nicht etwa mit der Streichung einer Seite (z.B. des Übernatürlichen) getan. Das Ganze, das durch diese Scheidung zertrennt worden ist, muß in seiner Einheit neu bedacht werden" (Einheit und Glaube, 227, Anm. 5). Indem nach Pannenberg die Gottesoffenbarung durch das Gegenüber der uns gegenständlichen Wirklichkeit hindurch geschehen muß, betrachtet er sie als etwas uns Übernatürliches.

[239] Die Krise des Schriftprinzips, 1962, in: Grundfragen..., 20.

[240] Über historische und theologische Hermeneutik, 1964, in: Grundfragen..., 130 f.; vgl. Wissenschaftstheorie und Theologie, 169-177 angesichts der existenzialhermeneutischen Theologie und ebd. 374 in bezug auf Schleiermachers Konzentration auf die subjektive religiöse Erfahrung. Immerhin kann hier nicht undifferenziert von Protestantismus die Rede sein. Wie die Zitate im Text andeuten, eignet der Offenbarungspositivismus dem Protestantismus im allgemeinen, während die Konzentration auf die Innerlichkeit des Gläubigen eher ein Charakteristikum der Lutheraner darstellt, und zwar im Gegensatz zur radikalen Vertikalität der Reformierten.

[241] In: Theologie als Geschichte, 334, Anm. 43. Die Angriffe Pannenbergs gegen die Theologie beschränken sich nicht auf unser Jahrhundert. Er klagt ausdrücklich darüber, daß die "Atmosphäre der Zuverlässigkeit der christlichen Überlieferung ... im Verlaufe der letzten Jahrhunderte mehr und mehr verlorengegangen ist, nicht zuletzt durch das Versagen der Theologie" (Einsicht und Glaube, 227). Und natürlich macht Pannenberg auch der katholischen Theologie den Vorwurf des Supranaturalismus, und zwar sogar im Hinblick auf die moderne, mit Hilfe transzendentaler Kategorien dargelegte katholische Theologie (Wissenschaftstheorie und Theologie, 290).

[242] In bezug auf "das neuzeitliche Christentum" sagt Pannenberg, daß "dieses in der Tat den nächsten Kontext für die Reflexion der Bedingungen gegenwärtigen christlichen und kirchlichen Handelns bildet" (Wissenschaftstheorie und Theologie, 436).

[243] Die drei Zitate befinden sich in: Theologie als Geschichte, 291. Das letzte Zitat bildet ein Beispiel der oben angedeuteten (S. 84, Anm. 235), allzu undifferenzierten pauschalen Beurteilungen bzw. Verurteilungen der Worttheologie durch Pannenberg im Sinne der Unterwerfung des auf supranaturalistisch-autoritären Ansatz zurückzuführenden Mangels an empirischer Vermittlung.

[244] Ebd. 328.

[245] Ebd. 293.

[246] Ebd. 318, Anm. 27.

[247] Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, 1962, 4. Aufl. 1972, 99 und 102 mit Anm. 6; vgl.: Glaube und Vernunft, 237.

[248] Heilsgeschehen und Geschichte, 36.

[249] Ebd. 69, Anm. 60; vgl. R. Wittram: Das Interesse an der Geschichte, 1958, 133.

[250] In: Theologie als Geschichte, 292.

[251]Ebd. 293.

[252]W. Hamilton: Die Eigenart der Theologie Pannenbergs, in: Theologie als Geschichte, 238.

[253]Ebd. 318.

[254]Ebd. 293.

[255]Einsicht und Glaube, 227 f.

[256]In: Theologie als Geschichte, 343. Vgl. Offenbarung als Geschichte, 147. Hier schreibt Pannenberg in bezug auf das glaubensbegründende Wissen: "Durch diese Vermittlung unterscheidet sich der wahre Glaube von der grundlosen Entscheidung, die den Glauben zum Werk macht". Ähnlich argumentiert auch R. Bultmann (s.o.: S. 50), welcher jedoch das Verstehen auf das Begreifen des Inhalts des Kerygmas reduziert.

[257]Einsicht und Glaube, 234.

[258]Glaube und Vernunft, 237.

[259]Wissenschaftstheorie und Theologie, 205, Anm. 402; vgl. ebd. 219.

[260]Glaube und Vernunft, 243. Dieses Zitat bildet auch ein Beispiel der bereits angedeuteten (s.o.: S. 84, Anm. 235 und S. 85, Anm. 243), meiner Meinung nach allzu undifferenzierten Beurteilung der Worttheologie in all ihren Formen durch Pannenberg. Im Grunde setzt er die von der Existenzialtheologie angenommene "religiössittliche Erfahrung" beim Akt des Glaubens mit dem völlig unvermittelten, radikalen Vertikalismus der Barthianer gleich, indem er beiden Ansätzen auf demselben Zug "Subjektivismus" beimißt. Es muß zwischen 'subjektiv" und 'im Subjekt', m.a.W. zwischen willkürlichen, weil empirisch völlig unvermittelten Setzungen des Subjekts und seinen inneren Erfahrungen unterschieden werden. Innerliche Erfahrungen sind auch Erfahrung, Empirie. Sehr oft wurde im Laufe der Philosophiegeschichte eben auf die spontan entstandenen und daher von den willkürlichen Setzungen des Subjekts zu unterscheidenden inneren Erfahrungen des Menschen zurückgegriffen, um Objektivität im Sinne der Allgemeingültigkeit und Beständigkeit zu erzielen. Als Beispiele können der ethische Dogmatismus und im allgemeinen der Apriorismus I. Kants, der Psychologismus W. Diltheys und E. Troeltschs und der Phänomenalismus E. Husserls und vieler seiner Schüler genannt werden. Mit diesem noetischen Ansatz, welcher gewöhnlich keine reine, sondern eine mit Schwankungen gemischte Position darstellt (s.o.: S. 78, Anm. 220), werden wir uns später, bei der Auseinandersetzung mit der erkenntnistheoretischen Grundlage Pannenbergs, die eben eine Gegenposition sein will, eingehender beschäftigen. Die Existenzialtheologie kann als das theologische Gegenstück einer solchen noetischen Haltung betrachtet werden. Wie gesehen, will man sich durch die existenziale Reduktion von Relativität und Geschichtlichkeit befreien und so Intersubjektivität und Endgültigkeit, a.g. Eschatologisches, Absolutes wahrnehmen, und zwar in Verbindung mit einer den Akt des Glaubens begleitenden empirischen Bewährung in der Innerlichkeit des Glaubenden. Natürlich hält Pannenberg von seinem kontextuellen Gesichtspunkt her diese die gegenseitige Abhängigkeit aller Teile und so auch die Geschichtlichkeit des Ganzen verkennende Position für Subjektivismus im Sinne der Verabsolutierung einer auf nur beschränkter und geschichtlich bedingter Erfahrung beruhenden Betrachtungsweise (s.o.: S. 75-78). Aber diese doch von unten her verfahrende und empirisch, wenn auch nicht adäquat vermittelte Einstellung,darf nicht mit dem empirisch völlig unvermittelten eines von oben her verfahrenden bzw. radikal vertikalen Ansatzes verwechselt werden. Nicht ohne Grund protestierte K. Barth gegen die anthropologisch geprägten Vermittlungsversuche bei den zeitgenössischen, mit ihm früher gleichgesinnten Theologen (s.o.: S. 41, Anm. 25). Pannenberg selbst verkennt freilich nicht die Differenz zwischen der anthropologisch vermittelten Existenzialinterpretation und dem radikalen Vertikalismus der Barthianer. In der Tat bezeich-

net er den unvermittelten Ansatz Barths bei Gott und seinem offenbarenden Wort als die "äußerste Zuspitzung" des Subjektivismus (Wissenschaftstheorie und Theologie, 274), während er der Existenzialinterpretation Unangemessenheit, unzulässige Beschränkung bei ihrer empirischen Vermittlung zuschreibt (z.B.: ebd. 169-177). Die Tatsache, daß Pannenberg oft der Worttheologie pauschal Mangel an empirischer Vermittlung und Subjektivismus vorwirft, soll also eher als eine doch undifferenzierte Ausdrucksweise angesehen werden, wenn die Vertreter der Existenzialtheologie auch selbst zu solcher Meinung veranlassen, indem sie in nicht völligem Einklang mit der eigenen Position jede Begründung des Glaubens verbieten und diesen als reinen Gehorsam und als Wagnis darstellen. Faktisch bezieht sich ein solches Verbot, wie gesehen, nur auf Begründungen außerhalb des Aktes des Glaubens selbst. Bei der Existenzialinterpretation geht es also nicht um eine bloß konventionelle, rein subjektive und daher unverbindliche Meinungskonformität angesichts des Wortes Gottes, sondern um die im Gewissen des Gläubigen spontan geschehende und daher als innerlich-verbindlich erscheinende Bestätigung der Macht des Wortes als Ausdruck der Eigentlichkeit des Menschen und so als Ausdruck der Göttlichkeit des Wortes selbst (s.o.: S. 55 f. und 70 ff.). Natürlich hat Pannenberg das Recht, daran zu zweifeln, daß die dargebotene Vermittlung der beanspruchten Göttlichkeit gewachsen sei (s.o.: S. 74-79).

261 Wissenschaftstheorie und Theologie, 267.

262 In: Theologie als Geschichte, 152. Vgl. ebd. 169 und Offenbarung als Geschichte, 104, Anm. 17.

263 Heilsgeschehen und Geschichte, 54. In seiner Auseinandersetzung mit Paul Althaus lehnt Pannenberg die Existenz eines besonderen übernatürlichen Wissens ab, das allein zuständig für Glaubensfragen sein würde, und sagt: "Ich gestehe, daß ich von einem anderen als 'natürlichen' Wissen nichts verstehe" (Einsicht und Glaube, 227). Ähnlich hält er im Nachwort zur 2. Auflage des Werkes "Offenbarung als Geschichte" gegen seine Kritiker eine besondere Ebene der theologischen Wahrheitsfrage gegenüber der philosophischen, gegenüber der Ebene der Welt und der in ihr geltenden Wahrheit für prinzipiell unmöglich (S. 146). Daher rührt seine These: Damit die Menschen "die Wahrheit des Gottes Gottheit offenbarenden Geschehens wirklich wahrnehmen, müssen sie nur zur Vernunft gebracht werden" (Einsicht und Glaube, 223).

264 Heilsgeschehen und Geschichte, 55.

265 Ebd. 55 f.

266 Ebd. 56.

267 Ebd. 57.

268 Grundzüge der Christologie,(1964),5. Aufl. 1976, 26-31; 415, 421 f. Wie später zu erörtern ist, betrachtet Pannenberg jedoch das Verfahren "von oben" und das "von unten" nicht als eine Alternative, sondern als zwei gegenseitig bedingende Momente der einen und selben Methode. Siehe oben S. 84, Anm. 238 dieselbe Haltung im Hinblick auf das übernatürliche und das natürliche Wissen.

269 Offenbarung als Geschichte, 18 ff., 96 f., 105 f., 169; Theologie als Geschichte, 293, 315 ff., 328, 334 mit Anm. 43; Grundzüge der Christologie, 424 ff.; Wissenschaftstheorie und Theologie, 265 f., 297 f., 300-303, 397-406, 418, 422.

[270]Wissenschaftstheorie und Theologie, 302.

[271]Tillich beschwor ausdrücklich K. Barth und Fr. Gogarten während ihrer dialektischen Phase, die Verbindung der Theologie zu allen anderen Kulturgebieten nicht abreißen zu lassen (in: P. Tillich: Gesammelte Werke VII, 246). 1936 spricht er von dem "engen Panzer des Barthschen Supranaturalismus" (P. Tillich: Auf der Grenze, 1962, 31 f.).

[272]In: Theologie als Geschichte, 318 f.

[273]Offenbarung als Geschichte, 8-11.

[274]William Hamilton wirft Pannenberg etwas Ähnliches vor, wenn er von einer "Identifikation Gottes mit dem Prozeß der Geschichte selbst" bei dessen System spricht (in: Theologie als Geschichte, 237; siehe die Erwiderung Pannenbergs ebd. 319).

[275]Wissenschaftstheorie und Theologie, 303.

[276]Offenbarung als Geschichte, 15 ff.

[277]Wissenschaftstheorie und Theologie, 302.

[278]In: Theologie als Geschichte, 298. Pannenberg behauptet manchmal sogar, daß ein solches Kriterium immer gegolten hat: "Das ist bis heute das einzige Kriterium für die Wahrheit der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth, daß sie sich nachträglich immer wieder bewahrheitet an der Erfahrung der Wirklichkeit, in der wir leben" (ebd. 169; vgl. Offenbarung als Geschichte, 104, Anm. 17).

[279]In: Theologie als Geschichte, 308.

[280]Wissenschaftstheorie und Theologie, 341 f.

[281]Ebd. 298, 351 f., 380 ff., 393-406, 425.

[282]Wissenschaftstheorie und Theologie, 265. Folgerichtig verlangt nach Pannenberg die Christologie, da sie Jesus als Gottesoffenbarung darstellen will, einen umfassenden Rahmen: "Dabei stellt sich die Aufgabe, die Christologie im Zusammenhang des Weltverhältnisses Gottes und besonders im Zusammenhang seiner Beziehung zur Menschheit in ihrer Geschichte zu denken, so aber, daß die Geschichte Jesu sich dabei als Schlüssel zum Verständnis der Geschichte der Menschheit und zum Weltverhältnis Gottes überhaupt erweist" (Grundzüge der Christologie, 422; siehe auch 423-426, besonders die Ausführungen über die Notwendigkeit einer Erneuerung der Logoschristologie).

[283]Wissenschaftstheorie und Theologie, 302.

[284]Ebd.

[285]G. Klein: Offenbarung als Geschichte, in: MPTh 51, 1962, 66, 68, 70, 77, 82 f., 86; L. Steiger: Offenbarungsgeschichte und theologische Vernunft, in ZThK 59, 1962, 94, 97, 102 f., 108, 112; H.G. Geyer: Geschichte als theologisches Problem, in: EvTh, 1962, 102; P. Althaus: Offenbarung als Geschichte und Glaube, in: ThLZ, 1962, 321-330.

[286]Wissenschaftstheorie und Theologie, 302.

[287]Ebd. 216 f., 221, 298, 302, 338-342, 351 f.

[288]Grundzüge der Christologie, 416.

[289]Wissenschaftstheorie und Theologie, 65.

[290]Heilsgeschehen und Geschichte, 48.

[291] Ebd. 40 f., 47 f., 72-78; vgl. Wissenschaftstheorie und Theologie, 114 ff.

[292] Über historische und theologische Hermeneutik, 150.

[293] Wissenschaftstheorie und Theologie, 338.

[294] Grundzüge der Christologie, 424.

[295] Ebd. 332.

[296] Mit diesem Thema werde ich mich später,bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Wissen und Glauben eingehender auseinandersetzen.

[297] Z.B.: Wissenschaftstheorie und Theologie, 216 ff. Hier stellt Pannenberg die Sinntotalität einerseits als eine dem Einzelphänomen "von sich aus" eignende Bedeutung dar, andererseits als "mitgesetzt" und "mitbeansprucht" und so als Setzung des Subjekts.

[298] Über historische und theologische Hermeneutik, 150.

[299] Ebd. 133. Die Zusammengehörigkeit von Geschichtswissenschaft und theologischem Horizont bei Pannenberg hängt mit seiner später zu erörternden These zusammen, jede Sinnerfahrung impliziere eine Sinntotalität. Daher kann die Geschichtwissenschaft, seiner Meinung nach, nicht die Problematik der Universalgeschichte, die eine religiöse bzw. theologische Perspektive in sich schließt, umgehen (z.B.: Die Krise des Schriftprinzips, 19; Was ist der Mensch?, 102; Hermeneutik und Universalgeschichte, 116-122; Wissenschaftstheorie und Theologie, 72, 167, 187, 205, 340 ff.).

[300] Wissenschaftstheorie und Theologie, 298.

[301] Ebd. 352, 380 ff. Vgl. Über historische und theologische Hermeneutik, 134.

[302] Wissenschaftstheorie und Theologie, 303-329, 422.

[303] Ebd. 395-406.

[304] Grundzüge der Christologie, 423; siehe 421-426.

[305] Wissenschaftstheorie und Theologie, 275 mit Anm. 564.

[306] Ebd. 352.

[307] Ebd. 424.

[308] Z.B.: Ebd. 185-224; Heilsgeschehen und Geschichte, 70 f. Ähnlicherweise versteht Pannenberg das Verhältnis von Theorie und Praxis als eine Beziehung gegenseitiger Abhängigkeit (Wissenschaftstheorie und Theologie, 437 ff.). In diesem Kontext ist auch Pannenbergs Bestimmung des Verhältnisses zwischen übernatürlichem und natürlichem Wissen als Zusammengehöriges (s.o.: S. S. 84, Anm. 238) zu verstehen, denn nach ihm sollen die Aussagen, denen Offenbarungsbedeutung zugeschrieben wird, als empirisch zu bewährende Hypothesen angesehen werden.

[309] Grundzüge der Christologie, 26-31.

[310] Ebd. 421.

[311] Wissenschaftstheorie und Theologie, 336.

[312] Z.B.: Ebd. 216 ff., 342.

[313] Ebd. 424.

[314] Ebd. 422.

[315] Ebd. 315-329.

[316]Einsicht und Glaube, 227.

[317]Wissenschaftstheorie und Theologie, 336 f.

[318]Ebd. 312 f.

[319]Ebd. 423; siehe auch 437 ff.

[320]Ebd. 203; Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs..., 313, 326-338.

[321]Wissenschaftstheorie und Theologie, 420 ff. Das Zitat befindet sich auf der Seite 421, Anm. 796. Vg. F. Chr. Baur: Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, Tübingen 1852, 249 und 268.

[322]Ebd. 422.

[323]Ebd. 436 f.

[324]Grundzüge der Christologie, 416.

[325]Wissenschaftstheorie und Theologie, 346 f.

[326]Theologie als Geschichte, 308.

[327]Einsicht und Glaube, 232.

[328]Grundzüge der Christologie, 415.

[329]Wissenschaftstheorie und Theologie, 344 f.; siehe auch 341 und 348. Indem die Gottes- und die Wahrheitsfrage bei Pannenberg dieselbe Frage darstellen, erweisen nach ihm das theologische Verstehen und das Verstehen im allgemeinen keine grundsätzlichen Unterschiede. Wie das theologische Denken faßt er auch die Vernunft als solche als geschichtlich strukturiertes, produktives Vorgreifen auf (Glaube und Vernunft, 248 ff.; Was ist Wahrheit?, 216 f.) Er spricht ausdrücklich von der "Historisierung der Vernunft" (Wissenschaftstheorie und Theologie, 278). Alle seine Erwägungen über die Geschichtlichkeit der Wahrheit bzw. des Gottesgedankens wie auch über den hermeneutischen Prozeß werden als Geschichtlichkeit der Vernunft selbst, als "Bewegung des Verstehens" begriffen (ebd. 203; siehe auch 201 f. und 221).

[330]Grundzüge der Christologie, 416.

[331]Ebd. 415.

[332]Wissenschaftstheorie und Theologie, 380; siehe auch 351 f.

[333]Ebd. 223. Auf der Seite 38 bringt Pannenberg die Kritik K. Poppers an den Empiristen und an den Intellektualisten der Neuzeit vor, die glaubten, es gebe erste Erkenntnisquellen, sei es die Sinneseindrücke (Bacon) oder die letzten unbezweifelbaren Gewißheiten der Vernunft (Descartes), die erlaubten, mit Hilfe der Induktion im ersten Falle, mit der der Deduktion im zweiten auf einwandfreie Schlußfolgerungen anzukommen. Pannenberg stimmt voll und ganz der These Poppers zu, am "Anfang unseres Wissens stehen immer Mutmaßungen (conjectures), Modelle, Hypothesen. Selbst die unmittelbare Sinneswahrnehmung ist bereits gedeutet" (ebd. 39; vgl. K. Popper: Conjectures and Refutations, 1963, 15, 31 f., 24). Daher rührt seine ständige Forderung nach nachträglicher empirischer Verifizierung der theologischen Aussagen.

[334]Ebd. 221.

[335]Ebd. 201 ff.; Hermeneutik und Universalgeschichte, 117.

[336]Über historische und theologische Hermeneutik, 139.

[337]Wissenschaftstheorie und Theologie, 201 f. Auf der Seite 316 schreibt Pannenberg: "Wirklichkeit im ganzen ist aber nicht als abgeschlossener Bestand eines Kosmos gegeben, sondern befindet sich in einem noch unabgeschlossenen Prozeß und ist als ganze nur in der Subjektivität menschlicher Erfahrung, und zwar als antizipierte Sinntotalität zugänglich".

[338]Über historische und theologische Hermeneutik, 139.

[339]Ebd. 149.

[340]Ebd. 151.

[341]Wissenschaftstheorie und Theologie, 422.

[342]Ebd. 314-330, bes. 326 ff. Der dritte Abschnitt "Die Einheit der Religionsgeschichte" aus Pannenbergs Artikel "Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte" (1962) endet mit folgenden Worten: "Dieser Weg einer in immer neuen Anläufen, wenn auch nicht ohne Unterbrechungen, Rückschläge und neue Spaltungen, fortschreitenden religiösen Integration der Menschheit ist möglich, weil schon von den Anfängen her die verschiedenen Völker ihre Götter als die Gesamtwirklichkeit bestimmende Mächte verstanden. Nur darum kann zwischen den Religionen der Streit um das Wesen der Wirklichkeit entstehen, dessen Resultat die fortschreitende, wenn auch in der Pluralität religiöser Perspektiven unterschiedlich artikulierte Vereinheitlichung der Religionsgeschichte ist" (in: Grundfragen..., 277). Vgl.: Heilsgeschehen und Geschichte, 75-78.

[343]Wissenschaftstheorie und Theologie, 423.

[344]Ebd. 423.

[345]Grundzüge der Christologie, 169; vgl. 410 f.

[346]Ebd. 426. Pannenbergs Kritik an J. Cobb bezieht sich auf dessen Werk "Christ in a Pluralistic Age. An Essay in Logos Christology", 1975).

[347]Heilsgeschehen und Geschichte, 73; Offenbarung als Geschichte, 105 f.; Theologie als Geschichte, 160; Über historische und theologische Hermeneutik, 140 und 157; Wissenschaftstheorie und Theologie, 264 ff.; Grundzüge der Christologie, 103 ff., 155-158, 169, 317-334, 379-413, 422, 424.

[348]Über historische und theologische Hermeneutik, 151 f.

[349]Ebd. 142-151. Siehe auch: Grundzüge der Christologie, 422 f. und 426, wo Pannenberg die Möglichkeit der Lösung der theologischen Aufgabe von der Anwendung solcher Denkstrukturen abhängen läßt.

[350]K. Barth: Parergon. Karl Barth über sich selbst, in: EvTh 8, 1948-49,272.

[351]K. Barth: Kirchliche Dogmatik, I/1, 5.

[352]Nach meinen Überlegungen zum Schluß des Abschnittes über K. Barth (s.o.: S. 45 f.) befindet sich auch der Ansatz dieses Theologen wie der Pannenbergs im Rahmen einer eschatologischen Perspektive, so daß auch nach ihm die eigentliche Gottesoffenbarung erst beim eschatologischen Ende geschehen wird. Insofern können wir sagen, daß auch Barth seiner eigenen Auffassung von der Gottesoffenbarung durch das Wort nur vorläufigen und fraglichen Charakter beimißt. Während Barth jede Verifizierung des offenbarenden Wortes durch die erfahrene Wirklichkeit radikal ablehnt und diese in seiner Frühphase der Theologie der Krise sogar als Gegensatz zum Göttlichen versteht, verlangt Pannenberg hingegen, wie gesehen, aus verschiedenen Gründen eine solche Verifizierung, die immerhin, bis das Ende ankommt, teilhaft und fraglich bleibt.

[353]Grunzüge der Christologie, 425.

[354]Ebd. 404, Anm. 52.

[355] Ebd. 411.

[356] Ebd. 411.

[357] Ebd. 411; siehe auch 404-408 und 425.

[358] Wissenschaftstheorie und Theologie, 346 f. Auf der Seite 302 hebt Pannenberg hervor, daß die Prüfung des Gottesgedankens "an seinen eigenen Implikationen" geschehen, m.a.W. die "Form des ontologischen Gottesbeweises" erweisen, ein "Selbstbeweis Gottes" sein soll -in diesem Sinne stellt er oft den Gottesbeweis als "Reflexion", "Explizierung" des Impliziten und "Bestimmung" des Unbestimmten dar (s.o.: S. 94-97)-, und sagt anschließend: "Doch solange der Ausgang der Prüfung des Gottesgedankens an der erfahrenen Wirklichkeit noch offen ist, und das ist der Standpunkt des endlichen Erkennens, so lange bleibt der Gottesgedanke als ein bloßer Gedanke der erfahrenen Wirklichkeit gegenüber Hypothese. Es gehört also zur Endlichkeit theologischen Erkennens, daß der Gottesgedanke auch in der Theologie hypothetisch bleibt".

4. Kapitel (S.116-146)

[1]Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 34. In: Christologie und Theologie, S. 136 f., drückt sich Pannenberg ähnlich aus, und zwar direkt in Bezug auf den trinitarischen Gott des Christentums: "In diesen Zirkel des göttlichen Lebens aber kommt nicht hinein, wer nicht schon darin ist... Ohne den Geist der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes gibt es keine Gotteserkenntnis und keine Christuserkenntnis... Der Theologe ist nicht erst als gläubiger Christ, sondern -wenn auch nicht in derselben Weise- schon als Mensch überhaupt mit einbezogen in den Kreis des göttlichen Lebens, der Jesus mit dem Vater verbindet".

[2]Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 34 f. Kurz vorher sagt Pannenberg, "daß die Autorität der Gestalt Jesu -ebenso wie die Botschaft des historischen Jesus selbst- immer schon ein vorläufiges Wissen von Gott voraussetzt"(S. 33 f.).

[3]Ebd. 35.

[4]Ebd. 29.

[5]Ebd. 35; siehe auch: Christologie und Theologie, 135.

[6]Anthropologie und Gotteserfahrung, 14.

[7]Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 35.

[8]Ebd. 37.

[9]Anthropologie und Gottesfrage, 20.

[10]Z.B.: Ebd. 11-15; Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 36 f.; Hermeneutik und Universalgeschichte, 102 mit Anm. 18; Grundfragen systematischer Theologie, Band I, im Vorwort, S. 5, Anm. 2; Wissenschaftstheorie und Theologie, 128 und 308 f.

[11]Wissenschaftstheorie und Theologie, 308. Genauer legt Pannenberg diese Entwicklung in. Anthropologie und Gottesfrage, S. 9-13 dar. Den Kern der Argumentation formuliert er hier folgendermaßen: "Wenn nämlich jeder Körper von sich aus die Tendenz hat, in dem Zustand zu verharren, in dem er sich befindet -sei das nun ein Zustand der Ruhe oder der Bewegung,- und wenn er diesen Zustand nur unter dem Einfluß anderer Kräfte ändert, dann bedarf die Beharrung, die Fortdauer des einmal entstandenen Zustandes, keiner besonderen Ursache mehr, auch nicht die Beharrung in gleichförmiger Bewegung. Das Trägheitsprinzip ist es gewesen, das den Gottesgedanken für die Physik überflüssig gemacht hat... Wenn die Beharrung im Sein und in der Bewegung zu etwas Selbstverständlichem wurde, dann war im Naturbild kein Platz mehr für Gott" (S. 12).

[12]Anthropologie und Gottesfrage, 12.

[13]Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 3. Aufl. 1960, Siebenstern Taschenbuch Verlag 1975, Bd. I, 89 f.

[14]Ebd. 108.

[15]Wissenschaftstheorie und Theologie, 309. Siehe auch: Was ist Wahrheit?, 214 f. Es ist interessant in unserem Kontext zu merken, daß Pannenberg in seinem Vortrag "Die Frage nach Gott" den anthropomorphen Gott, den er gerade dem anthropologisierten Gott entgegensetzt, als den eben "von Leibniz inaugurierten Gottesgedanken" darstellt (S. 381). Er stellt sogar fest, daß in der Neuzeit bis Fichte Gott gewöhnlich als "geistige Individualität", als "Selbstbewußtsein" gedacht wurde (Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Bd. 5, Stichwort "Person", S. 231).

[16]Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung, 347.

[17]Ebd. 353. Vgl. Wissenschaftstheorie und Theologie, 308 f.

[18]Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung, 356.

[19]Diese Problematik bei Fichte und Hegel und ihren Zusammenhang mit der Bestimmung des Gottesbegriffs habe ich bereits oben (S. 11-15) kurz erörtert. Nach E. Cassirer gerät Hegel bei der Beschreibung des Übergangs von der Logik zur Naturphilosophie "in die Sprache des Mythos" (E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem, 3. Aufl. 1922, Nachdruck, Darmstadt 1974, Bd. III, 374). Pannenberg selbst weist auf die "oft als Verlegenheitsauskunft und Mystifikation aufgefaßte Wendung, mit der Hegel in seiner Enzyklopädie von der Logik zur Naturphilosophie überleitet", hin (Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 100).

[20]Die Auseinandersetzung, die Pannenberg im 2. Teil seines Vortrags "Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels" (bes. S. 95-106) darlegt, widerspiegelt beispielsweise einen solchen Tatbestand.

[21]Es sei jedoch bemerkt, daß Pannenberg selbst dem Trägheitsprinzip doch keine absolut sichere Gültigkeit beizumessen scheint. "Es ist die Frage", -schreibt er- "ob die Wiederentdeckung der fundamentalen Bedeutung der Kontingenz alles Geschehens in der modernen Physik nicht zu einer Revision dieser Selbstverständlichkeit der Trägheit führen kann". Immerhin fügt er hinzu: "Aber solange das nicht geschieht, wird es keine stichhaltige Erneuerung des kosmologischen Gottesbeweises im Zusammenhang der Naturerkenntnis geben können" (Anthropologie und Gottesfrage, 12 f.).

[22]Pannenberg stellt die neuzeitliche "Traditionskritik" und die "großen Reisen im 17. Jahrhundert" als wichtige Vorgänge im Hinblich auf die Entstehung des "historischen Denkens" dar (Was ist Wahrheit?, 217). Die Heraushebung der "Geschichtlichkeit des menschlichen Denkens" bedeutet jedoch nicht die Ausschließung des Glaubens an die gänzliche Regelmäßigkeit der Vorgänge der Natur. Die Anwendung des Begriffes der Kontingenz auch auf die Natur soll in der Tat ein ziemlich modernes Phänomen sein, wie Pannenberg selbst hindeutet (siehe die vorige Anmerkung). Hier wäre auch an die von Pannenberg selbst bezeugte Präsenz des ungeschichtlichen Wahrheitsverständnisses der Griechen im Abendland "bis heute" zu denken. Ein solches Verständnis betrachtet das eigentlich Wahre eben als Unveränderliches und Vorhandenes, wie vor allem im 6. Kapitel zu erörtern ist.

[23]K. Popper: Conjectures and Refutations, 1963, 15. Siehe seine Kritik an Kant auf der Seite 48.

[24]Eine eingehendere Darstellung der Zusammenhänge zwischen dem allgemeinen Geiste des 18. Jahrhunderts und seiner Theologie finden wir am Anfang des Werkes K. Barths "Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert", a.a.O., Bd.I, 24-146.

[25]Was ist Wahrheit?, 219. Siehe auch: Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 110 f. mit Anm. 96.

[26]"Die neuzeitliche Kritik am Gottesgedanken ist" - schreibt Pannenberg - "ja zum guten Teil Aufdeckung der anthropomorphen Struktur der Vorstellung von einer göttlichen Persönlichkeit gewesen, die als bloßes Spiegelbild der menschlichen Persönlichkeit erscheinen konnte" (Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 43).

[27]K. Barth: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, a.a.O., Bd. 1, 60.

[28]Die Krise des Schriftprinzips, 19.

[29]Wissenschaftstheorie und Theologie, 307 f.

[30]Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs..., 307 und 326-346; Was ist Wahrheit?, 203, 209 und 217; Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 39 f. Mit der Frage des Rückschlußverfahrens und der des zu ihm zugrunde liegenden ungeschichtlichen Wahrheitsverständnisses der griechischen Philosophie wie auch mit dem Thema des Einflusses dieser Methode und Denklinie auf das abendländische Denken werde ich mich eingehender im 6. Kapitel beschäftigen.

[31]Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 46.

[32]Die Frage nach Gott, 378. Cfr. P. Tillich: Systematische Theologie I, 1955, 81 und 242 ff., bes. 244 und 249; G. Ebeling: Wort und Glaube, 1960, 366 f.

[33]Die Frage nach Gott, 378. Über die Einstellung R. Bultmanns zu diesem Sachverhalt siehe oben S. 46 f.

[34]Christliche Theologie und philosophische Kritik, 64.

[35]Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 39 f.

[36]Ebd. 40.

[37]Ebd. 40 f. Siehe auch 22 f., 38 f. und 43. Vgl. Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 108 ff.

[38]Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 40.

[39]Anthropologie und Gottesfrage, 15.

[40]Ebd. 18.

[41]Ebd. 16.

[42]Z.B.: Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 35, 37 f.; Christliche Theologie und philosophische Kritik, 70; Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung, 353-356. Im Hinblick auf diesen Aspekt des Gottesbegriffs folgt Pannenberg einem Gedanken Hegels: "Hegel erkannte die Schwäche der Argumentation Anselms darin, daß Anselm diesen Begriff - aus dem dann in der Tat das Dasein Gottes folgt - als etwas nur zufällig Gegebenes aufnahm. Denn damit wird der Gedanke Gottes samt der Behauptung seines Daseins etwas Zufälliges und Beliebiges. Daher richtete sich Hegels ganzes Bemühen auf den Nachweis der Notwendigkeit, Gott zu denken oder -wie Hegel sagte- auf die Notwendigkeit der Erhebung über das Endliche zum Gedanken des Unendlichen. Hegel führte diesen Nachweis durch sein ganzes System, indem er überall durch dialektische Reflexion zeigte, daß mit der Endlichkeit des Endlichen inmitten seiner Entzweiungen schon das Unendliche oder Absolute mitgedacht ist. So wird der Ausgangspunkt des ontologischen Gottesbeweises als ein nun nicht mehr zufälliger und beliebiger Gedanke sichergestellt" (Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, 104). Eine solche Zufälligkeit und Beliebigkeit wirft Pannenberg K. Barth vor, weil dieser den Ausgangspunkt der Rede von Gott zuletzt auf die "Glaubensdezision" des Menschen zurückführt (ebd. 103 ff.).

[43]Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 37.

[44]L. Feuerbach: Wesen des Christentums (1841), 3. Aufl. 1848, 4 f.

[45]Ebd. 9.

[46]Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung, 348. Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Feuerbach weist Pannenberg auch die im Grunde mit der Feuerbachschen Auffassung übereinstimmende, 1895 im Aufsatz "Die Selbständigkeit der Religion" erschienene religionspsychologische Konzeption E. Troeltschs als unzulänglich zurück: "Überhaupt kann rein psychologische Argumentation die Frage nach der Wahrheit religiöser Erfahrungen nicht entscheiden" (ebd. 352).

[47] Ebd. 352 f.

[48] Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 36. Vgl. Christliche Theologie und philosophische Kritik, 70; Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung, 349 und 354.

[49] Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 40 f.

[50] Ebd. 40.

[51] Ebd. 32 ff.

[52] Ebd. 31.

[53] Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 92.

[54] Auf diesen Sachverhalt habe ich bereits oben, S. 26 mit Anm. 49, mit den entsprechenden Belegen hingewiesen.

[55] Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 43.

[56] In Bezug auf K. Barth siehe oben S. 39 ff., in Bezug auf Bultmann S. 49 f. und 53 f., in Bezug auf Barthianer und Bultmann-Schüler im allgemeinen S. 63 f.

[57] Anthropologie und Gottesfrage, 19. In den drei ersten Abschnitten des 3. Kapitels habe ich versucht, die durchgehende anthropologisierende Tendenz der modernen Theologie bzw. ihre existenziale Prägung herauszuheben. Jetzt möchte ich nur an zwei bekannte Sätze erinnern. Bultmann sagt, daß ein Reden von Gott "nur als ein Reden von uns" möglich und daß auch umgekehrt unsere Existenz "außerhalb Gottes nicht vorhanden" ist (R. Bultmann: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, 1925, in: Glauben und Verstehen I, 1933, 33 und 36). Und Herbert Braun behauptet ähnlich: "Der Atheist verfehlt den Menschen" (H. Braun: Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments, in: ZThK 58, 1961, Beiheft 2, 18).

[58] Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 29-34. Auf der Seite 31 sagt Pannenberg: "Die gegenwärtigen Tendenzen zur Auflösung und Ausscheidung des Gottesgedankens in der evangelischen Theologie müssen als Konsequenz des Weges verstanden werden, der mit der Ablehnung der sogenannten natürlichen Gotteserkenntnis und damit zugleich auch aller philosophischen Theologie begann".

[59] Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 91 f. Nach Pannenberg sollte man "daraus die Konsequenz des Atheismus" ziehen" (ebd. 92).

[60] Anthropologie und Gottesfrage, 19.

[61] Siehe oben S. 42. Ein typisches Beispiel dieser paradoxen Begründungsart, welche eine Verankerung im "Unten" durch eine Argumentation von "oben" rechtfertigen will, bildet das 1952 erschienene Werk Fr. Gogartens "Der Mensch zwischen Gott und Welt". Hier versucht Gogarten, die neuzeitliche Säkularisierung durch theologische Auffassungen zu legitimieren. Zwar befürwortet er nicht eine neue Verchristlichung der Welt. Nach ihm ist es aber der christliche Glaube, welcher durch seine Selbständigkeit die Selbständigkeit der Welt bedingt, ermöglicht: "christlicher Glaube tut das Seine, damit die Kultur säkular bleibt" (S. 419; vgl. 334). Eine ähnliche Argumentation benutzt er in dem ein Jahr später veröffentlichten Werk "Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem". Siehe eine Stellungnahme Pannenbergs zu diesem Werk Gogartens im Aufsatz "Die christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg" (1968), in: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, 115 f.

[62] Zum Thema der existenzialen Fragestellung bei der Interpretation biblischer bzw. christlicher Symbole bei Tillich siehe z.B.: P. Tillich: Systematische Theologie II, 1958, 33 ff.; ders.: Religion und Kultur (1959), in: Die verlorene Dimension, Stundenbuch 9, 1962, 64 ff.; ders.: Existenzialanalyse und religiöse Symbole, 1956, in: Ges. Werke V, 223 ff.; ders.: Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs, 1962, 42.

[63] Tillich erklärt die Wechselbeziehung zwischen existenzieller Frage und geoffenbarter Antwort folgendermaßen: "Symbolisch gesprochen heißt das: Gott antwortet auf die Fragen des Menschen, und unter dem Eindruck von Gottes Antworten stellt der Mensch seine Fragen. Die Theologie formuliert die in der menschlichen Existenz beschlossenen Fragen, und die Theologie formuliert die in der göttlichen Selbstbekundung liegenden Antworten unter Anleitung der Fragen, die in der menschlichen Existenz liegen... Sie gibt eine Analyse der menschlichen Situation, aus der die existenziellen Fragen hervorgehoben, und sie zeigt, daß die Symbole der christlichen Botschaft die Antworten auf diese Fragen sind" (Systematische Theologie I, 1955, 76 f.). Die Entsprechung zwischen Frage und Antwort schlägt sich konkret in seiner "Systematischen Theologie" in den folgenden fünf Korrelationspaaren nieder, die je eines der Grundthemen ihrer fünf Teile bilden: Vernunft-Offenbarung, Sein-Gott, Existenz-Christus, Leben-Geist und Geschichte-Reich Gottes.

[64] P. Tillich: Die verlorene Dimension, a.a.O., 58.

[65] Die letzten Zitate Pannenbergs befinden sich alle in: Anthropologie und Gottesfrage, 19.

[66] Ebd. 20 f.

[67] Ebd. 20. Auf der Seite 21 sagt Pannenberg in Bezug auf die von den Theologen benutzten Ausdrücke "unbedingtes Anliegen" und "Fraglichkeit des Daseins": "Das in solchen Wendungen Gemeinte muß auf der Ebene humanbiologischer, soziologischer, psychologischer Problematik als ein konstitutives Element des Menschseins aufgewiesen werden".

[68] Ebd. 20.

[69] Ebd. 25.

[70] Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 38.

[71] Anthropologie und Gottesfrage, 21.

[72] Der Gebrauch des Ausdrucks "Weltoffenheit" für die Charakterisierung des Menschen gegenüber dem Tier ist seit Max Scheler allgemein geworden. Pannenberg beruft sich vor allem außer auf diesen Autor (Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928, 2. Aufl. 1947) auch auf A. Portmann (Zoologie und das neue Bild vom Menschen, rde 20, 1956) und E. Gehlen (Der Mensch, 1940, 6. Aufl. 1958). Er bezieht sich auch auf die von H. Plessner (Die Stufen des Organischen und der Mensch, 1928; Lachen und Weinen, 2. Aufl. 1950) als spezifische Besonderheit des Menschen dargestellte Eigenschaft der "Exzentrizität", nämlich auf die Fähigkeit des Menschen, sich nicht nur zu seiner Umgebung, sondern auch zu sich selbst zu verhalten, was eben, wie Pannenberg bemerkt, die Weltoffenheit, d.h. offene Sachlichkeit oder Distanz beim Verhalten zur Welt voraussetzt (Was ist der Mensch?, 6 Anm. 1).

[73] Was ist der Mensch?, 7.

[74] Ebd. 8.

[75] Ebd. 8.

[76] Ebd. 15.

[77]Ebd. 6.

[78]Ebd. 8.

[79]Ebd. 8.

[80]Ebd. 8. Pannenberg beruft sich hier auf M.Landmann: Philosophische Anthropologie, 1955, 215 f. Vgl. M. Heidegger: Sein und Zeit, 1927, 54 f., 68 f., 73 ff.

[81]Was ist der Mensch?, 8 f.

[82]Ebd. 15.

[83]Ebd. 17.

[84]Ebd. 31. Hier beruft sich Pannenberg auf David Katz (Mensch und Tier, Studien zur vergleichenden Psychologie, 1948, 295). Siehe auch: Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 174 f.

[85]Was ist der Mensch?, 50.

[86]Hermeneutik und Universalgeschichte, 114 Anm. 34.

[87]Was ist der Mensch?, 9.

[88]Die letzten Zitate: Ebd. 10.

[89]Ebd. 19.

[90]Ebd. 33. Siehe auch: Über historische und theologische Hermeneutik, 146 f.; Glaube und Vernunft, 249; Eschatologie und Sinnerfahrung, 73; Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik, 155.

[91]Heilsgeschehen und Geschichte, 28 ff.; Theologie als Geschichte, 310-314 und 334 Anm. 43; Der Gott der Geschichte, 113 f.

[92]Im Vortrag "Die Frage nach Gott", S. 376, finden wir den Ausdruck "vom ganzem Bereich des Vorfindlichen (also von der Welt) verschieden". Durch die Klammer setzt Pannenberg das Wort "Welt" ganz deutlich mit dem Begriff des "Vorfindlichen" gleich. Im Werk "Was ist der Mensch?", S. 28, setzt er den Ausdruck "Verfügen über die Welt" mit dem "Verfügen über die endlichen Dinge der Welt" gleich. Bei ihm ist Endlichkeit gleichbedeutend mit Geschichtlichkeit oder Vorläufigkeit und wird auf die ganze Wirklichkeit in ihrem jetzigen unvollkommenen Zustand angewandt.

[93]A. Gehlen: Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1940, 6. Aufl. 1950, 24; siehe auch 33, 56 u.ö.

[94]Ebd. 66.

[95]Ebd. 394 ff.

[96]Was ist der Mensch?, 9.

[97]Die Frage nach Gott, 376 mit Anm. 30 und 31. Siehe auch: Was ist der Mensch?,10 f.

[98]Was ist der Mensch?, 11.

[99]Ebd. 11.

[100]Ebd. 12. Auf der Seite 13 schreibt Pannenberg: "Das ist jedenfalls die Meinung des biblischen Gedankens der Gottesebenbildlichkeit des Menschen: Die Bestimmung des Menschen zu Gott zeigt sich in seiner Herrschaft über die Welt, als Repräsentant der Weltherrschaft Gottes". Die Aufgabe des einzelnen besteht eben darin, "allen Menschen den Frieden der Gottesherrschaft zu vermitteln" (Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 183; vgl. Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen, 208-224).

[101]Was ist der Mensch?, 21.

[102]Ebd. 22.

[103]Letzte Zitate: Ebd. 28 f.

[104]Ebd. 30 schreibt Pannenberg: "Alle endlichen Dinge nämlich sind verfügbar", was für ihn gleichbedeutend damit ist: Wir seien nicht wesentlich an sie gebunden, sondern können uns in der Suche nach dem Unendlichen, sie mindestens in intentione übertreffend, von ihnen befreien.

[105]Ebd. 13.

[106]Die Frage nach Gott, 377. In der Frage nach der unser Selbst eigentlich konstituierenden "Ganzheit, Identität und Integrität unseres Lebens" haben wir nach Pannenberg mit "Gott zu tun" (Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik; vgl. Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 174 f., 177 ff. und 183. Über die gleichzeitige Identität und Unterscheidung von der "Selbstverwirklichung des Menschen" und der "Selbstverwirklichung Gottes" siehe: Christologie und Theologie, 142 ff.; vgl. Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 262 f.

[107]Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen, 208 ff. und 220-224.

[108]Wissenschaftstheorie und Theologie, 434 Anm. 820. Cfr. T. Rendtorff: Theologie als Kritik und Konstruktion, in: Theorie des Christentums, 1972, 197.

[109]Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik. 37.

[110]Ebd. 39.

[111]Ebd. 42.

[112]Was ist der Mensch?, 62.

[113]Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 42.

[114]Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 110 mit Anm. 93.

[115]Ebd. 99, 106 f. und 109.

[116]Der Gott der Hoffnung, 393.

[117]Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 46.

[118]Insofern faßt Pannenberg im Anschluß an Hegel die Vermittlung des Göttlichen durch die vorhandene Wirklichkeit als "negativ" auf: Das Unendliche "muß also in allem Endlichen selber aufweisbar sein, aber nur negativ. Das war Hegels Kritik der traditionellen Form der Gottesbeweise: Nicht das Dasein des Endlichen beweist das Dasein Gottes als ihrer ersten Ursache, sondern das Nichtsein des Endlichen - seine Unselbständigkeit - beweist das Sein Gottes" (Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, 105). Daher sieht Pannenberg "die Abwesenheit Gottes in der Welt" als "Gericht über die Welt" und insofern als eine "Form handelnder Gegenwart Gottes in der Welt" an, die immerhin "noch nicht die Erfüllung seines Willens, die Gemeinschaft der Menschen mit Gott" darstelle (Der Gott der Geschichte, 117; siehe auch S. 117 f. und 126 ff.) Damit hängt die grundlegende Bedeutung der Freiheit für die Gottesoffenbarung zusammen. Nur wenn der Mensch sich frei von der vorhandenen, nicht göttlichen Weltordnung fühlt und so "Weltdistanz" bewahrt, kann er freien Raum für die Ankunft des Göttlichen gewinnen. Positives und Negatives, Selbstunterscheidung und Gebundenheit bedingen sich also gegenseitig (Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums, 204 ff.). So kommt der Bewußtmachung des Menschen von der eigenen Selbstentfremdung entscheidende Bedeutung zu, denn "nur durch das Bewußtsein seiner Entfremdung kann er seiner Identität ansichtig werden", welche in seiner Gottebenbildlichkeit besteht (Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen,220).

[119]Christliche Theologie und philosophische Kritik, 74 f.

[120]Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 79 und 87 ff. Hegels Befürwortung der Gebundenheit von Staat und Freiheit an die Religion, konkret an das Christentum, soll aber nicht als Gebundenheit an die Konfessionskirchen verstanden werden. Diese verwarf er auf Grund ihres Supranaturalismus und ihrer Partikularität als Verendlichungen des Religiösen (ebd. 90 f.). Pannenberg selbst hat eine kritische Einstellung gegenüber dem Staat wie auch gegenüber der Kirche und läßt die Möglichkeit sinnvoller Freiheit in beiden Institutionen vom doppelten Bewußtsein ihrer Selbstdifferenz und ihrer Gebundenheit angesichts der eschatologischen Wirklichkeit abhängen. So erscheint auch die säkulare Freiheit als an christliche Wurzeln gebunden (Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums, 204 ff.; siehe auch: Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik, 159; Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen, 224 f., vgl. 221).Zudem widerspricht nach Pannenberg die seit der Neuzeit weitgehend vertretene Privatisierung der Religion dem von dieser erhobenen, auf der Funktion des Göttlichen, alle Seinsbereiche zu versöhnen, beruhenden Anspruch auf Allgemeingültigkeit (Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 226).

[121]Christliche Philosophie und philosophische Kritik, 74. Vgl. Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 253 f.

[122]Christliche Theologie und philosophische Kritik, 75. Pannenberg widersetzt sich dem in den heutigen westlichen Demokratien allgemein geltenden Freiheitsbegriff "im Sinne privater Beliebigkeit". Nach ihm besteht die Freiheit, wie erörtert, nicht in einer "leeren, bloß formellen Freiheit scheinbar unumschränkter Beliebigkeit", sondern sie "gründet in der Verbundenheit mit dem einen Gott aller Menschen und in der Erwartung der Ankunft seines Reiches für alle Menschen" (Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik, 158 f.; siehe auch: Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 174 f. und 177 ff. Pannenberg verbindet das kenotische Thema des Gehorsamswegs, der Selbsterniedrigung, der Selbstaufopferung, des Verzichtes auf Selbstverfügung. mit der individuellen Selbsterfüllung, sofern es dabei um das "Mitsterben mit Christus" geht, d.h. um den Dienst an der Gottesherrschaft (ebd. 183). Über dieses Thema siehe unten, im 9. Kapitel, den Abschnitt 11), der den Titel "Die Exemplarität Jesu" trägt.

[123]Wissenschaftstheorie und Theologie, 434 Anm. 820.

[124]Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 82-93.

[125]Ebd. 108-113; Über historische und theologische Hermeneutik, 150. Vgl. Was ist der Mensch?, 22.

[126]Die Frage nach Gott 376 f., bes. Anm. 34. Auch bei Heidegger, wie Pannenberg selbst feststellt, "beantwortet das Dasein selbst 'als entschlossenes' die Frage nach seinem Ganzseinkönnen", während für R. Bultmann (s.o.: S. 49) Eigenmächtigkeit oder Selbstverfügung Uneigentlichkeit, verfehlen der eigenen Existenz bedeutet (Wissenschaftstheorie und Theologie, 170 ff.; cfr. M. Heidegger: Sein und Zeit, 5. Aufl. 1941, 309; R. Bultmann: Glauben und Verstehen I, 304). Natürlich stimmt Pannenberg mit Bul mann in dessen Auffassung von der Antwort auf die Existenzfrage als einem Gegenüber überein, aber nicht in dessen Konzentration auf das Wort und existenzialer Reduktion. Es sei auch bemerkt, daß die Hervorhebung der autonomen Freiheit in der Existenzphilosophie weder als Negation der Abhängigkeit des Menschen von Welt und Gesellschaft noch als Anspruch auf eigenmächtige Erzielung des ersehnten göttlichen Zustands zu verstehen ist. Wie Pannenberg selbst heraushebt, kennzeichnet der heutige Mensch sich durch das schmerzhafte Bewußtsein der eigenen Grenzen (s.o.: S. 49 Anm. 65), was gerade für die Vertre-

ter der Existenzphilosophie auf besonderer Weise zutrifft. Sehen wir diesen Sachverhalt beispielsweise bei Sartre etwas näher. Bereits sein Bekenntnis zu Marx und seine Zugehörigkeit zur kommunistischen Partei zeigen, wie wichtig für ihn der Gedanke einer versöhnten Gesellschaft ist, so daß die Hervorhebung der Freiheit des Einzelnen bei ihm nicht eine isolierende und vergöttlichende Auffassung vom Individuum darstellt. Er ist sich dessen bewußt, daß der Freiheit nur ein kleiner Raum zukommt. Er erklärte 1969 in einem Interview: "Freiheit ist jene kleine Bewegung, die aus einem völlig gesellschaftlich bedingten Wesen einen Menschen macht, der nicht in allem das darstellt, was von seinem Bedingtsein herrührt" (Sartre über Sartre. Ein Interview, in: J.-P. Sartre: Das Imaginäre, Reinbeck 1971, 13). Um eine nicht realistische Freiheitsphilosophie zu vermeiden, führt er gerade den Begriff der "Situation" ein, den er in folgender Weise bestimmt: "Was wir als die Situation bezeichnen, ist eben genau die Gesamtheit der materiellen und psychoanalytischen Bedingungen, welche in einer gegebenen Zeit genau ein Ganzes umreißen" (J.-P. Sartre: Der Existenzialismus ist ein Humanismus, in: Drei Essays, 1962, Ullstein-Buch 304, 49; siehe auch 26-30). Durch die Betonung der Freiheit des Einzelnen will Sartre nur die Dignität des Menschen gegenüber dem den Menschen verdinglichenden Strukturalismus verteidigen (vgl. die Texte von Sartre und M. Foucault bei G. Schiwy: Der französische Strukturalismus, rde 310/311, Reinbeck, 1969, 203-213) wie auch vor einem das eigentlich Humane unterdrückenden totalitären Kommunismus warnen. Für Sartre bedeutet Freiheit also sicher weder unbeschränkte Autonomie des Subjekts noch Eigenmächtigkeit für das Göttliche, was auch für die anderen von Pannenberg kritisierten Autoren gilt. Pannenberg und diese Autoren bewegen sich in verschiedenen Ebenen. Daher ist eine eigentliche Entgegensetzung nicht möglich. Oben (S. 126 ff.) habe ich auch auf die Unmöglichkeit einer solchen Entgegensetzung in Bezug auf die Frage der Unumgänglichkeit des Gottesgedankens hingewiesen.

[127] Die Frage nach Gott, 377 Anm. 34; Der Gott der Hoffnung, 390 ff.; vgl. Der Gott der Geschichte, 118 und 127; Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, 170 ff. (cfr. E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung. 1959, 1523, 1529 f. u.ö.).

[128] Die Frage nach Gott, 377 Anm. 34.

[129] Der Gott der Hoffnung, 391.

[130] Die letzten Zitate befinden sich in: Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 44. In: Wahrheit, Gewißheit und Glaube, S. 262, schreibt Pannenberg: "Das Selsbtsein, dessen wir uns im Selbstbewußtsein bewußt sind, erhebt uns über die Schranken unseres gegenwärtigen Daseins... Darum ist das Selbst, als das wir uns wissen, nie im Vorfindlichen begründet, sondern kann ebenso wie die Einheit der Welt nur von Gott her empfangen werden".

[131] Christliche Theologie und philosophische Kritik, 75 f.

[132] Ebd. 64; siehe auch 66 und 72 f.

[133] Über historische und theologische Hermeneutik, 150 f. S.o.: S.138 mit Anm. 118.

[134] Ebd. 150.

[135] Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 41 f. und 46.

[136] Z.B.: Ebd. 42; Anthropologie und Gottesfrage, 22 f. und 26; Die Frage nach Gott, 385 f.; Der Gott der Hoffnung, 393 f. und 396 ff. In Bezug auf die christliche Hoffnung auf das Reich Gottes sagt Pannenberg: Der Christ wird "auf der Differenz seiner religiösen Hoffnung, in der er lebt, bestehen, und gerade diese Differenz wird die Basis seiner Freiheit gegen allen gesellschaftlichen Zwang ... bewahren" (Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik, 159). Wie noch zu erörtern ist, setzt Pannenberg das Reich Gottes mit Gott selbst gleich.

[137]Der Gott der Hoffnung, 390 und 392.

[138]Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, 170. Auf der Seite 171 zeigt Pannenberg, wie "der kommende Gott" trotz seiner Zukünftigkeit und wegen seiner auf seiner idealen Beschaffenheit beruhenden Macht "aller Zeit gleichzeitig", "allen Dingen gleichzeitig", "aller Zeit gegenwärtig", ewig ist. Nach Pannenberg sind Abwesenheit und Gegenwart ähnlich wie Ewigkeit und Zeit keine entgegengesetzten, einander ausschließenden, sondern miteinander zusammengehörenden, koinzidierenden Begriffe. Zwar ist das Göttliche, das Ewige, eigentlich nur mit der endgültigen Zukunft identisch. Indem es aber den ganzen zeitlichen Prozeß bestimmt, ist es auch darin gegenwärtig (Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums, 199-203).

[139]Grundfragen systematischer Theologie, Bd. 1, Vorwort, S. 5, Anm. 2.

[140]Anthropologie und Gottesfrage, 26. Vgl. Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 262 f.

[141]Anthropologie und Gottesfrage, 26 f,; Offenbarung als Geschichte, 109; Theologie als Geschichte, 300 ff.; Hermeneutik und Universalgeschichte, 102; Über historische und theologische Hermeneutik, 149 mit Anm. 28; Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 44 f.; Was ist der Mensch?, 9, 50, 58 f.; Wissenschaftstheorie und Theologie, 161 (mit Anm. 320), 172 (mit Anm. 349) und 183.

[142]Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen, 216; siehe auch 220-224.

[143]Ebd. 218.

[144]Anthropologie und Gotteserfahrung, 14. Siehe auch: Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 36; Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 88 f.

[145]Anthropologie und Gottesfrage, 14; siehe auch 13-16 und 25. Im Vortrag "Die Frage nach Gott" schreibt Pannenberg: "Die sogenannten Gottesbeweise zeigen nur, daß man über die Welt und den Menschen hinausfragen muß, wenn man einen tragfähigen Grund für Sein und Sinn des Daseins sucht. Die Gottesbeweise bilden die theoretische Formulierung für die in solchen Fragen sich vollziehende Erhebung über alles Endliche zum Gedanken einer nichtentlichen Wirklichkeit. Sie behalten ihre Bedeutung als Ausarbeitung der Fraglichkeit des Endlichen, die den Menschen über den ganzen Umkreis des Endlichen hinaustreibt" (S. 378). Siehe auch: Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 36 ff. und 45 f. Diese Gedanken wurden bereits vorher herausgehoben (s.o.: S. 123).

[146]Über historische und theologische Hermeneutik, 148 f.; Offenbarung als Geschichte, 109; Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 44 f.; Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik, 158 f.

[147]Über historische und theologische Hermeneutik, 149 Anm. 28. Die Zusammengehörigkeit von Individuellem und Gemeinschaftlichem wie auch die Gebundenheit des Menschen an die Naturbedingungen schlagen sich in der Auffassung von dem eschatologischen Reiche Gottes nieder, welche "die Bedingungen für die Vollendung der menschlichen Bestimmung" auszusprechen hat (Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 181).

[148]Anthropologie und Gottesfrage, 18.

[149]Die Frage nach Gott, 377 f.

[150]Was ist Wahrheit? 216.

[151]Ebd. 215. Siehe den ganzen Zusammenhang S. 214 ff. Vgl. Wissenschaftstheorie und Theologie, 308 f.

[152]Die Frage nach Gott, 379.

[153]Ebd. 380.

[154]Ebd. 380. Siehe oben, S. 36 f., die Position Barths.

[155]Christliche Theologie und philosophische Kritik, 76; siehe auch: Die Frage nach Gott, 380. Über die "philosophische Reflexion" sagt Pannenberg: "so bleibt sie doch immer bezogen auf ein Vorgedachtes, das sie wohl erschüttern, aber nicht selbst hervorbringen kann. So könnte es sein, daß die Denker recht behalten, die Philosophie als angewiesen auf vorgängige religiöse Erfahrung und Überlieferung gesehen haben, trotz allerkritischen Beziehung zu dieser, wie sie dem philosophischen Denken wesentlich zu sein scheint" (Christliche Theologie und philosophische Kritik, 76). Ähnlich behauptet er über "die Erhebung vom Endlichen zum Gedanken des Unendlichen", daß sie "sich nicht primär in philosophischer Argumentation, sondern zuerst im religiösen Bewußtsein vollzieht und im philosophischen Gedanken nur nachvollzogen wird" (Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, 105).

[156]Anthropologie und Gottesfrage, 25.

[157]Ebd. 26.

[158]Wissenschaftstheorie und Theologie, 290. Pannenberg wirft hier ausdrücklich der heutigen katholischen Theologie im allgemeinen ein solches unzulängliches, zuletzt auf Supranaturalismus zurückzuführendes Verfahren vor. Er denkt offensichtlich an die von K. Rahner ausgehende transzendentaltheologische Richtung. Nach einer Kritik an der theologischen Anthropologie P. Tillichs sagt Pannenberg über Rahner: "Sehr viel geschlossener ist eine anthropologische Rechtfertigung der religiösen Thematik der katholischen Theologie von Karl Rahner entwickelt worden, allerdings belastet durch den Leitgedanken einer aller konkreten, geschichtlichen Erfahrung der Menschen vorgängigen 'transzendentalen' Struktur des Menschseins" (Anthropologie und Gottesfrage, 20).

[159]Wissenschaftstheorie und Theologie, 289.

[160]Die letzten Zitate befinden sich in: Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, 281 ff.

[161]Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 37.

[162]Anthropologie und Gottesfrage, 27. Über die grundlegende Funktion der Anthropologie siehe oben, im laufenden Kapitel, S. 125 f. und 130 f.

[163]I. Kant: Werke in sechs Bänden, hrsg. von Weischedel, 1957 ff., II, 533 f.

[164]Mit den im Text zitierten Sätzen gibt Pannenberg die Meinung Hegels wieder(Anthropologie und Gottesfrage, 14 f.).

[165]Wissenschaftstheorie und Theologie, 316.

[166]Ebd. 290.

[167]Anthropologie und Gottesfrage, 24 f.

[168]In der Vorlesung "Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik", S. 42, drückt Pannenberg den Gedanken aus, daß der Mensch durch seine Freiheit "sich selbst zur Zukunft des Vorhandenen macht", wobei "die Zukunft seiner Welt" mit einbezogen wird. Dies soll jedoch nicht als Aufhebung der Eigengesetzlichkeit des Gegenständlichen aufgefaßt werden. Wie wir im laufenden Kapitel gesehen haben, betont Pannenberg eben den Geschenkcharakter der Erfüllung der Freiheit und die dabei mitwirkenden passiven Züge der Phantasie. Zudem ist es die Unterschiedenheit zwischen Subjekt und Objekt, welche den beides übergreifenden Gott als Erklärung ihrer Übereinstimmung unentbehrlich macht.

[169] Hermeneutik und Universalgeschichte, 120 f.; Über historische und theologische Hermeneutik, 150 und 152; Was ist Wahrheit?, 218 ff.; Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 110 ff.

[170] Hermeneutik und Universalgeschichte, 102 Anm. 18. Vgl. o.: S. 136 mit Anm. 106.

[171] Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 177.

[172] Ebd. 176.

[173] Gottebenbildleichkeit und Bildung des Menschen, 225; siehe auch 217 ff.

5. Kapitel (S. 147-175)

[1]Wissenschaftstheorie und Theologie, 305.

[2]Kerygma und Geschichte, 89 Anm. 19. Ähnlich behauptet Pannenberg im Band "Offenbarung als Geschichte", S. 103, daß "wir als Erben der griechischen Philosophie nur noch den einen Gott aller Menschen im Ernste Gott nennen". Wie die griechische Philosophie zum Gedanken der Einheit des Göttlichen kam, das legt er im Aufsatz "Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie" dar (302 f.). Hier stellt Pannenberg auch fest, daß die griechischen Philosophen nicht immer die "Einheit des Göttlichen" als Gegensatz zum Polytheismus der Volksreligion betrachtet haben: "Sie" - nämlich die Einheit des Göttlichen - "konnte auf mancherlei Weise mit der polytheistischen Volksreligion verbunden werden" (S. 303). Ein Paar Seiten darauf erklärt er zwar: Der "philosophische 'Monotheismus war für die jüdische wie für die christliche Mission im Kampf gegen den polytheistischen Volksglauben ein natürlicher Bundesgenosse" (S. 310). Indem die Vielfalt der Götter beim Volksglauben aber ein einheitliches Gebilde darstellte, schloß der darin behauptete Polytheismus jedoch nicht ganz und vieleicht sogar überhaupt nicht den Gedanken der Einheit des Göttlichen aus.

[3]In bezug auf den Gottesgedanken der griechischen Philosophie sagt Pannenberg: "Es ist noch nicht untersucht worden, wie es in Griechenland zu einer solchen Fragestellung kommen konnte" (Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 299). Gleichzeitig stellt er aber die "Ordnung der Welt" und "die zweckvolle Ordnung des Kosmos" als die empirische Basis der griechischen Gottesauffassung dar (ebd. 300 f.). Er weist auch auf das "in der ganzen Entwicklung der philosophischen Theologie" wirksame, "der Vernunft unveräußerliche Streben nach möglichster Einheit des Verstehens" hin, faßt aber zugleich dieses "Streben nach Auffindung einer letzten Einheit als Grund alles Mannigfaltigen..., das in allem Erkenntnisstreben wirksam" ist, als "dem Lebensinteresse des Menschen an der Einheit seines Daseins verwandt" auf (ebd. 302). Dies bedeutet, daß dem Streben der Vernunft nach Einheit die Erfahrung der Einheit des Daseins als eines Zusammenhangs alles Seienden zugrunde liegt. Die Struktur des Seins bestimmt also die des Denkens.

[4]Z.B.: Heilsgeschehen und Geschichte, 63 f.; Was ist eine dogmatische Aussage?, 164 f.; Glaube und Vernunft, 239 f.

[5]Die Krise des Schriftprinzips, 20. Über die dualistische Auffassung Luthers von Gott siehe oben S. 6 Anm. 7.

[6]Christliche Theologie und philosophische Kritik, 50 f. Auf diese Feststellung durch Pannenberg habe ich bereits oben, S. 85 mit Anm. 240, mit Belegen hingewiesen.

[7]Ebd. 51. Pannenberg bringt ebd. 50 f. eine kurze Darstellung über die Ursprünge der ethischen Konzentration innerhalb des Protestantismus und über ihre "Entwicklungslinien".

[8]Offenbarung als Geschichte, 8. In der Anmerkung 2 auf derselben Seite bietet Pannenberg Belege für seine Behauptung.

[9]Ebd. 8.

[10]Pannenberg legt ebd. 8 f. diesen Sachverhalt dar.

[11]G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, ed. Ph. Marheineke, Jubiläumsausgabe, Bd. 16, 346 f.

[12]A. Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung III, 3. Aufl. 1888, 215.

[13]A. Ritschl: Theologie und Metaphysik, 2. Aufl. 1887, 20.

[14]A. Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung III, a.a.O., 8.

[15] A. Ritschl: Theologie und Metaphysik, a.a.O., 11; vgl. Rechtfertigung und Versöhnung III, a.a.O., 215.

[16] Fr. Loofs: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 5. Aufl. ed. Aland, 88 f.

[17] A.v. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 5. Aufl. 1931, I, 546.

[18] A. v. Harnack: Dogmengeschichte (Grundr. theol. Wiss. IV/3), 3. Aufl. 1898, 93.

[19] Z.B.: KD I/1, 29 f.

[20] K. Barth: Parergon. Karl Barth über sich selbst, in: EvTh 8, 1948-49, 272.

[21] KD I/1,5.

[22] Theologie als Geschichte, 334 Anm. 43.

[23] W. Jaeger: Theologie der frühen griechischen Denker, 1953, 9 ff.

[24] Christliche Theologie und philosophische Kritik, 60.

[25] G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, a.a.O., 16, 346 f.

[26] Ebd. 15, 68.

[27] Siehe oben S. 26 mit Anm. 49.

[28] Z.B.: R. Bultmann: Jesus Christus und die Mythologie, Shaffer-Vorlesungen 1951, Hamburg 1958, 70 f., 79 ff.; ders.: Glauben und Verstehen IV, 120 ff., 125 f., 136 f.; ders.: Kerygma und Mythos I, 48, 206 f.; ders.: Geschichte und Eschatologie, 1958, 180 ff.

[29] H. Braun: Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments, in: ZThK, 58 jg., 1961, Beiheft 2, 12 ff.

[30] Siehe oben S. 64 mit Anm. 138. Pannenberg sieht bei G. Ebeling eine fortschreitende Eröffnung für das objektivierende Denken im Sinne einer immer größeren Einbeziehung der Sachaspekte in seine existenzialhermeneutische Theologie (Wissenschaftstheorie und Theologie, 175 f. mit Anm. 357 und 357a).

[31] P. Tillich: Ges. Werke IV, 88 ff., 96-106, 125 f.; V, 38 f., 52 ff., 182 ff.; VII, 54 ff., 64 ff., 177 ff., 185; ders.: Syst. Theologie II, 1958, 11 ff.; ders.: Der Mut zum Sein, 4. Aufl. 1962, 131 ff.; ders.: Wesen und Wandel des Glaubens, in: Weltperspektiven VIII, Berlin 1961, 58 f.

[32] Z.B.: P. Tillich: Ges. Werke V, 138 ff.; VII, 256 f.; ders.: Syst. Theologie I, 45, 135; II, 107 ff.

[33] P. Tillich: Ges. Werke VII, 23 f., 69, 106 ff., 120 ff., 126 ff., 131, 157, 164 ff., 210; ders.: Religiöse Reden I, 97.

[34] P. Tillich: Syst. Theologie I, 26 ff., 30 ff.; ders.: Der Protestantismus, Prinzip und Wirklichkeit, 1950, 28 f.; ders.: Ges. Werke V, 110 ff, 169 ff.; ders.: Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs, 1962, 41.

[35] P. Tillich: Der Protestantismus..., a.a.O., 14.

[36] Ebd. 29.

[37] Syst. Theologie I, 11 ff.

[38] P. Tillich: Ges. Werke V, 37 ff.; VII, 14 f., 133 f.; ders.: Religiöse Reden II, 149 f.; ders.: Die verlorene Dimension, Stundenbuch 9, 1962, 92 f.

[39] P. Tillich: Auf der Grenze..., a.a.O., 49 f.; ders.: Der Protestantismus..., a.a.O., 91 ff.; ders.: Ges. Werke VII, 247 f.

[40]P. Tillich: Ges. Werke IV, 88 ff., 96-104; VII, 64 ff.

[41]P. Tillich: Auf der Grenze..., a.a.O., 28 ff.; ders.: Ges. Werke VI, 21 ff., 155 f.; VII, 240 ff.

[42]P. Tillich: Auf der Grenze..., a.a.O., 51 f.: ders.: Ges. Werke VII, 97 f., 157 f., 166 f.; ders.: Die verlorene Dimension, a.a.O., 58.

[43]P. Tillich: Auf der Grenze..., a.a.O., 48 f.; ders.: Der Protestantismus..., a.a.O., 96; ders.: Ges. Werke VII, 61 f., 247 f.

[44]P. Tillich: Ges. Werke VI, 9 ff., 30 ff., 83 ff., 126 ff., 137 ff., 149 ff.; VII, 19 ff.; ders.: Der Protestantismus..., a.a.O., 196 ff.; ders.: Religiöse Reden I, 41 ff.; III, 119 ff.

[45]Diese Gedanken Tillichs erinnern ganz deutlich an die Position Hegels bei dessen Auseinandersetzung mit dem Freiheitsbegriff der französischen Aufklärung (s.o.: S. 138).

[46]P. Tillich: Die verlorene Dimension, a.a.O., 58.

[47]K. Barth: Antworten und Fragen an Paul Tillich, in: Tillichs Ges. Werke VII, 226 ff., bes. 232 ff.; ders.: Einführung in die evangelische Theologie, 1962, 125 f.; W. Weischedel: Paul Tillichs philosophische Theologie. Ein ehrerbietiger Widerspruch, in: Der Spannungsbogen, Festgabe für Paul Tillich zum 75. Geburtstag, 1961, 32 f.

[48]Z.P.: P. Tillich: Ges. Werke VI, 72 f.; VII, 241; ders.: Religiöse Reden I, 64; ders.: Der Protestantismus..., a.a.O., 98 f.

[49]P. Tillich: Ges. Werke V, 46 ff., 213 ff., 237 ff.; ders.: Syst. Theologie II, 15 f., 164 f., 177 f.; ders.: Wesen und Wandel des Glaubens, a.a.O., 53 ff., 62 ff.; ders.: Der Protestantismus..., a.a.O., 98 f.

[50]Z.B.: P. Tillich: Wesen und Wandel des Glaubens, a.a.O., 114, 143; ders.: Religiöse Reden I, 165 f.; III, 87 f. 98 f., 138 f.; ders.: Ges. Werke V, 43 ff., 49 f.; VI, 25 ff., 139, 149 f.; VII, 12, 16 ff., 22 ff., 28, 82-86, 133 ff., 151 f., 163, 208 ff.; ders.: Der Protestantismus..., a.a.O., 91 f., 96 f., 237; ders.: Der Mut zum Sein (1952), 4. Aufl. 1962, bes. 124 ff.

[51]P. Tillich: Wesen und Wandel des Glaubens, a.a.O., 57; ders.: Religiöse Reden I, 48, 51, 54.

[52]P. Tillich: Auf der Grenze..., a.a.O., 38. Siehe auch: ders.: Ges. Werke VII, 14 f.; ders.: Religiöse Reden II, 71.

[53]P. Tillich: Syst. Theologie I, 26 ff., 30 ff.; ders.: Der Protestantismus..., a.a.O., 28 f.; ders.: Ges. Werke V, 110 ff., 169 ff.; ders.: Auf der Grenze..., a.a.O., 41. Tillich erwähnt oft die Grenzen der Vernunft und hebt das Herz, die unbewußten Schichten, die "Ekstase", das "Annehmen", "Empfangen", "Widerfahrnis", "Ergriffenwerden", die "Erschütterung" hervor, da nach ihm wie bei der meisten lutherischen Tradition nur durch diese Wege der Glaube, der tiefste Sinn der Wirklichkeit, den Menschen ergreift (z.B.: Religiöse Reden II, 53; Syst. Theologie I 118 ff.; Der Mut zum Sein, a.a.O., 63; Wesen und Wandel des Glaubens, a.a.O., 12 ff.; Ges. Werke IV, 96 ff, 99 ff.; VII, 196 f.; Der Protestantismus..., a.a.O., 176 ff.).

[54]W. Weischedel: Paul Tillichs philosophische Theologie, a.a.O., 44.

[55]Die vorangehenden Zitate befinden sich in: Christliche Theologie und philosophische Kritik, 59. Siehe die Meinung Pannenbergs über die Aristotelesrezeption (ebd. 49) und über die moderne, transzendental geprägte Richtung innerhalb der katholischen Theologie (s.o.: S. 143 Anm. 158).

[56]Anthropologie und Gottesfrage, 19. Im Werk "Wissenschaftstheorie und Theologie", S. 314 Anm. 616, wirft Pannenberg Tillich vor, bei ihm bleibe "das Verhältnis von Sinnzusammenhang und 'unbedingtem Sinn' ... ungeklärt".

[57]Pannenberg erklärt folgendermaßen, worin die aus dem Deutschen Idealismus stammende "Neuerung" des Offenbarungsbegriffs besteht: "Nun ist es gewiß der christlichen Theologie von ihren Anfängen her geläufig, daß Gott in allem, was er offenbart, zuhöchst sich selbst offenbart. Verhältnismäßig neu ist aber die exklusive Verwendung des Begriffs Offenbarung für die Selbsterschließung Gottes, die Ausschließung des Gedankens einer Mitteilung übernatürlicher Wahrheiten aus dem Offenbarungsbegriff" (Offenbarung als Geschichte, 8).

[58]Christliche Theologie und Philosophische Kritik, 65.

[59]Ebd. 62.

[60]Was ist Wahrheit?, 203.

[61]Wissenschaftstheorie und Theologie, 262; S. 105-115.

[62]Ebd. 263.

[63]Ebd. 115 f.

[64]Christliche Theologie und philosophische Kritik, 64, 66, 72 f. und 76.

[65]Z.B.: Wissenschaftstheorie und Theologie, 216 ff., 312 f., 342, 347; Über historische und theologische Hermeneutik, 151.

[66]Christliche Theologie und philosophische Kritik, 62.

[67]Ebd. 66.

[68]Ebd. 65.

[69]Ebd. 64; vgl. 66 und 68.

[70]Ebd. 67.

[71]Anthropologie und Gottesfrage, 24.

[72]Was ist Wahrheit?, 210; vgl. ebd. 211-216 und: Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 226.

[73]Christliche Theologie und philosophische Kritik, 61.

[74]Wissenschaftstheorie und Theologie, 306 f.

[75]Ebd. 307.

[76]Ebd. 263.

[77]Ebd. 344.

[78]Christliche Theologie und philosophische Kritik, 63. Hervorragend paßt hier folgendes, bereits oben, S. 93, angeführtes Zitat aus dem Werk "Theologie als Geschichte" (S. 308): "Nur in bezug auf das Ganze der Wirklichkeit kann Gottes Gottheit gedacht werden. Und nur wenn alles, was ist, von Gott her oder auf ihn hin gedacht ist,... nur und erst dann kann die Theologie behaupten, den Gedanken 'Gott' gedacht zu haben".

[79]Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs..., 345; vgl. 296 f.

[80]Ebd. 308 f. In bezug auf die Dogmatik im allgemeinen sagt Pannenberg: "Mit der Universalität der dogmatischen Aussage hängt weiter die Unvermeidlichkeit der Verwendung philosophischer Terminologie in der Dogmatik zusammen" (Was ist eine dogmatische Aussage?, 173).

[81] Offenbarung als Geschichte, 103 ff.; siehe auch S. 98. Auf der Seite 103 schreibt Pannenberg: "Allerdings ist durch das Landnahmegeschehen für uns nicht im Vollsinn die Gottheit Jahwes erwiesen, da wir als Erben der griechischen Philosophie nur noch den einen Gott aller Menschen im Ernste Gott nennen". Dieser Hinweis auf das "für uns ... als Erben der griechischen Philosophie" könnte den falschen Eindruck erwecken, Pannenberg führe die Notwendigkeit der philosophischen Perspektive bloß auf kulturgeschichtliche Motive zurück. Wie gesehen, ist nach ihm diese Notwendigkeit darüber hinaus "innerlich begründet", nämlich aus dem universalen Anspruch Jahwes, und stützt sich innerhalb einer ganz allgemeinen, weiterer Explizierung bedürftigen Ebene auf die Erfahrung der Wirklichkeit als Zusammenhangs und auf den dem Menschen wesentlich eignenden Drang nach Sinntotalität.

[82] Wissenschaftstheorie und Theologie, 304.

[82a] Ähnlich weist Pannenberg jede dualistische Auffassung zurück, die den Gegensatz des Heiligen oder Religiösen und des Profanen vertritt (z.B.: Wissenschaftstheorie und Theologie, 314 ff.; Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums, 188 f).

[83] Christliche Theologie und philosophische Kritik, 73; siehe auch: Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 296.

[84] Über die Einbeziehung der ganzen Wirklichkeit in den Gottesgedanken und damit auch in jede theologische Befragung siehe oben S. 91-98.

[85] Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 346.

[86] Christliche Theologie und philosophische Kritik, 63.

[87] Wissenschaftstheorie und Theologie, 306.

[88] Christliche Theologie und philosophische Kritik, 63.

[89] Ebd. 63.

[90] Wissenschaftstheorie und Theologie, 344. In dem Vortrag "Was ist eine dogmatische Aussage?" beschreibt Pannenberg folgendermaßen den Unterschied zwischen Philosophie und Theologie bzw. Dogmatik: "Aber während die Philosophie auf Grund der alltäglichen Wirklichkeitserfahrung nach dem Ganzen der Wirklichkeit fragt, stellt die Dogmatik diese Frage nur so, daß sie vom Christusgeschehen her dessen universaler Bedeutung für die Wirklichkeit nachgeht und so deren Einheit im Lichte des Christusgeschehens versteht" (S. 173).

[91] Christliche Theologie und philosophische Kritik, 63.

[92] Wissenschaftstheorie und Theologie, 306 f.

[93] Ebd. 315.

[94] Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 310, 319 und 320.

[95] Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 95.

[96] Ebd. 96.

[97] G.W.F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (2. und 3. Ausg.) § 573; ders.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, ed. Ph. Marheineke, Band 15, 109 ff.

[98] W. Lütgert: Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, 3. Band, 1925, 92.

[99] Was ist Wahrheit?, 219.

[100]Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 96.

[101]Ebd. 95.

[102]Ebd. 96 f.

[103]Ebd. 98.

[104]Ebd. 99.

[105]Ebd. 98.

[106]Ebd. 99 ff. Der ganze zweite Teil (S. 93-128) des Vortrages Pannenbergs über Hegel hat eigentlich die Freiheit Gottes als Grundthema. Diese Freiheit impliziert die der Schöpfung, welche eben auf Grund der Freiheit Gottes ihr gegenüber selber als Freies gedacht werden kann. Die Freiheit Gottes und die der Schöpfung und damit auch die des Menschen werden so aneinander gebunden. Dabei ist aber die Freiheit Gottes das jede andere Freiheit Bedingende oder Ermöglichende. Ähnliche Gedanken sind auch bei Pannenberg vorzufinden (siehe z.B. ebd. 110; Anthropologie und Gottesfrage, 23; Über historische und theologische Hermeneutik, 138).Wie Pannenberg am Ende des zitierten Vortrages heraushebt, liegt aber eben hier auch der wichtigste Streitpunkt zwischen ihm und Hegel: Indem Hegel die Geschichte als abgeschlossen betrachte, könne er weder Gott noch seiner Schöpfung Freiheit gewähren. Zudem widerspreche der Behauptung der Freiheit Gottes der Gedanke, die Setzungen Gottes erfolgten gemäß der notwendigen Logik des Begriffes (S. 110-113; siehe auch: Hermeneutik und Universalgeschichte, 120 f; Über historische und theologische Hermeneutik, 150 f.; Was ist Wahrheit?, 219 ff.; Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, 102 f. und 106).

[107]Wissenschaftstheorie und Theologie, 303. Im Aufsatz "Der Gott der Hoffnung" schreibt Pannenberg: "Als die Macht der Zukunft ist Gott kein Ding, kein vorhandener Gegenstand, den der Mensch distanzieren und überschreiten könnte. Er erscheint weder als ein Seiendes unter anderen, noch als der ruhige Hintergrund alles Seienden, das hintergegenständliche, zeitlose Sein" (S. 393).

[108]Wissenschaftstheorie und Theologie, 303.

[109]Ebd. 307.

[110]Ebd. 311.

[111]Analogie und Doxologie, 194 f. mit Anm. 28. Vgl. Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums, 202 f.

[112]Theologie als Geschichte, 301. Wenn Pannenberg von den Religionen im allgemeinen spricht, sieht er in ihnen zwei Elemente, die seiner Hinsicht nach voneinander unterschieden und gleichzeitig aufeinander bezogen werden sollen, nämlich einerseits das in ihnen zum Ausdruck kommende "Verständnis der Wirklichkeit im ganzen", andererseits das "fundierende Sinnverständnis" bzw. das, "worin denn die Einheit der Wirklichkeit im Sinne der jeweiligen Konzeption letztlich begründet ist" (Wissenschaftstheorie und Theologie, 314 f. mit Anm. 616). Dabei geht es im Grunde um die vorher dargelegte Unterscheidung zwischen dem Gemeinsamen und dem Einenden.

[113]Offenbarung als Geschichte, 17; Theologie als Geschichte, 288 und 302 Anm. 12. Im Aufsatz "Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs" spricht Pannenberg von der "Vorstellung von Gott als Willenswesen" (S. 317).

[114]Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 42. In: Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, S. 170, hält Pannenberg den Gedanken Gottes "als eines Geistwesens und überhaupt als eines Seienden" für "eine nicht zu verantwortende Verendlichung Gottes" und behauptet: "Herrschaft gehört zum Gottsein Gottes".

[115]Siehe z.B.: Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 335 f. und 344;

Der Gott der Geschichte, 119-122; vgl. Analogie und Doxologie, 200 f.

116 Offenbarung als Geschichte, 142 Anm. 25. Auf der Seite 105 schreibt Pannenberg: "Das offenbarende Geschehen läßt sich ja nicht trennen von Gottes Sein selber". Siehe auch S. 16 und 97. In "Theologie als Geschichte" streitet er die Unterscheidung zwischen einerseits dem bloßen Dasein Gottes und andererseits seinem Willen und dessen Offenbarung als auszulehnende supranaturalistische Gotteslehre, weil "Gottes 'Wille' nicht als etwas zu seinem Sein äußerliches Hinzukommendes gedacht werden kann" (S. 288).

117 Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, 266.

118 Ebd. 12 f.; Theologie als Geschichte, 153 f.

119 Was ist Wahrheit?, 208.

120 Theologie als Geschichte, 300 Anm. 11.

121 Ebd. 297.

122 Offenbarung als Geschichte, 93.

123 Theologie als Geschichte, 136 und 151 f.

124 Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 32 ff.

125 Theologie als Geschichte, 152; Christologie und Theologie, 141 und 143 f. Die "Liebe" Gottes ist von seinem geschichtlichen Handeln her zu verstehen (Analogie und Doxologie, 200 f.; Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 108).

126 Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums, 197.

127 Theologie als Geschichte, 297 Anm. 9.

128 Der Gott der Hoffnung, 391.

129 Z.B.: Theologie als Geschichte, 147; Analogie und Doxologie, 201.

130 Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 338 f. Vgl. Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums, 199-203. Wie hier herausgestellt wird und später hingegen zu erörtern ist, koinzidiert das Ewige, das Göttliche, eigentlich nur mit dem Ende des Prozesses der Wirklichkeit, bestimmt aber den ganzen Prozeß und ist insofern in ihm gegenwärtig.

131 Offenbarung als Geschichte, 112.

132 Ebd. 113 Anm. 3; vgl. Heilsgeschehen und Geschichte, 32 ff. In "Theologie als Geschichte" faßt Pannenberg das Verhältnis zwischen Verheißungswort und Geschichte folgendermaßen zusammen: "Aber erstens werden die Zukunftsworte selbst erst durch ihr Eintreffen endgültig als Worte Jahwes erwiesen (1.Kön. 22, 28; Jon. 18, 19-22; Jer. 28, 6-9), und zweitens sind sie faktisch nur zum geringeren Teil genau entsprechend der Voraussage eingetroffen"(S.154 f.).

133 Die Bindung des Wortes Gottes an seine Wirksamkeit eignet der ganzen Wort-theologie, besonders den direkt existenzialtheologischen Ansätzen (s.o.: S. 69 ff.). Auf Grund seines umfassenden Gottesverständnisses faßt Pannenberg auch die Wirksamkeit des Wortes in entsprechend umfassendem Sinne über die Grenzen der religiösen Innerlichkeit hinaus auf. Noch ehe unsere die Religion auch "die Ordnung der Gesellschaft" (Wissenschaftstheorie und Theologie, 312), so daß eine echte biblische Theologie nicht nur die "Kultsprache anerkennen", sondern auch die "politischen und institutionellen" Aspekte zu berücksichtigen hat, und zwar in der gegenwärtigen Vielfältigkeit beider Bereiche als komplementärer Wirklichkeiten (ebd. 330 f.). Über die Sendung des Kerygmas an die Geschichte siehe den Aufsatz "Kerygma und Geschichte".

[134]Der Gott der Hoffnung, 397.

[135]Christologie und Theologie, 129.

[136]Ebd. 137.

[137]Ebd. 142 ff.

[138]Der Gott der Geschichte, 118 und 127; siehe auch 124 f.

[139]Anthropologie und Gottesfrage, 14.

[140]Belege über dieses Thema bei Pannenberg in: Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 105 f.

[141]K. Barth: Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert (3. Aufl. 1960), Siebenstern-Taschenbuch 177-178, 1975, Bd. 1, 349. Pannenberg weist darauf hin, daß Barth selbst "schon in der Phase des zweiten 'Römerbriefes" und seiner 'Theologie der Krisis' dessen bewußt" war, "daß Gott nicht nur als Gegensatz zur Welt und zum Menschen gedacht werden darf" (Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, 96), daß der "'Gott, der noch Etwas ist im Gegensatz zu einem Anderen' ... nicht in Wahrheit Gott ist" (ebd. 111). Hier sieht Pannenberg den Hegelschen Gedanken "des wahrhaft Unendlichen" ausgesprochen, nach dem das Unendliche das Endliche in sich aufhebt (ebd. 104 f.). Aber Barth wollte nur darum Gott nicht bloß als Gegensatz zur Welt denken, weil Gott dann von der Welt abhängen würde (ebd. 97). Die einseitige Betonung der Freiheit und Unabhängigkeit Gottes führte Barth zu einer Art Dualismus, den er erst nachträglich zu überwinden versuchte (ebd. 105). Pannenberg selbst lehnt zwar die Auffassung ab, die "die Schöpfung der Welt als ein notwendiges Moment der Selbstentfaltung des göttlichen Wesens" bzw. als "Bedingung göttlicher Selbstverwirklichung" ansieht (ebd. 102 und 111), vertritt aber die Notwendigkeit, das Endliche bzw. die Schöpfung als in Gott aufgehoben zu denken (ebd. 104 f.), wobei dieses Denken den freien schöpferischen Akt Gottes voraussetzen soll und so ihn nicht von der Schöpfung herleiten darf (ebd. 102 f. und 106; vgl. Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 108 ff.).

[142]Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 263.

[143]Wissenschaftstheorie und Theologie. 304 f.

[144]Ebd. 311 Anm. 615. Jedenfalls kann der Korrelationsgedanke bei Pannenberg nicht im Sinne der in der griechischen Philosophie durchgehend geltenden und in der frühchristlichen Theologie noch vorhandenen Annahme von Gott und Materie als zwei ewigen Urprinzipien verstanden werden: "Mit der allmächtigen Freiheit des biblischen Gottes war eine solche Korrelation zwischen materiellem und gestaltendem Prinzip nicht vereinbar" (Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 315). Die Annahme einer echten Korrelation zwischen zwei Urprinzipien würde Dualismus und damit Zerstörung der Unendlichkeit Gottes bedeuten. Daher behauptet Pannenberg in bezug auf die frühchristliche Theologie: "Erst durch die Abweisung des Gedankens einer Gott ewig koexistierenden Materie wurde der philosophische Gottesbegriff wirklich exklusiv monotheistisch" (ebd. 317). Ähnlich legt die Vorstellung von Gott als Geist im Gegensatz zu jeder Körperlichkeit eine dualistische Grundauffassung platonischer Art nahe (ebd. 318 f.). Dieser Dualismus wurde von der frühchristlichen Theologie auf analoge Weise durch den Gedanken der auf alles Materielle überhaupt bezogenen schöpferischen Kraft Gottes aufgelöst, welche deshalb als reiner, d.h. als nicht stoffgebundener Geist zu denken ist(ebd.319 f.). In bezug auf die Korrelation zwischen dem Gedanken Gott und dem "eines Ganzen der Wirklichkeit" wie auch angesichts der Beschränkung dieser Korrelation siehe: Über historische und theologische Hermeneutik, 138.

[145] Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 45. Nach Pannenberg erwirbt die absolute Freiheit Gottes "sich selbst ihr geschichtliches Wesen, die Bestimmtheit göttlicher Eigenschaften", indem sie sich als "Liebe" zum schöpferischen Handeln entscheidet (Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 108).

[146] Wissenschaftstheorie und Theologie, 313.

[147] Vgl. Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 99, 106 f. und 108 f.

[148] Theologie als Geschichte, 308.

[149] Christliche Theologie und philosophische Kritik, 70 f.

[150] Theologie als Geschichte, 298.

[151] Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung, 356.

[152] Was ist Wahrheit?, 215.

[153] Ebd. 216; siehe auch: Wissenschaftstheorie und Theologie, 308 ff.

[154] Christliche Theologie und philosophische Kritik, 73.

[155] Ebd. 49 ff.

[156] Ebd. 60 f.; vgl. Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 251.

[157] Christliche Theologie und philosophische Kritik, 61.

[158] Ebd. 67.

[159] Ebd. 67 f. Ähnlich klagt K. Barth in bezug auf die Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts darüber, daß sie sich im Sinn und in der Richtung ihrer Zeit - sogar immer etwas hinter ihrer Zeit her - bewegt hat (Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, a.a.O., Bd. 1, 112 ff.).

[160] Christliche Theologie und philosophische Kritik, 62. Siehe auch 63 f., 67, 69 und 76. In diesem Kontext paßt die theologiegeschichtliche Bemerkung, die K. Barth bei der Darstellung des Ansatzes Ph.K. Marheinekes in seinem Werk "Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert" macht: "Der Vorwurf, der einem de Wette oder gar einem Schleiermacher gegenüber höchstens in der Luft lag, höchstens von gewissen Malkontenten gelegentlich gewagt wurde, wurde diesen sogenannten Rechtshegelianern gegenüber schon früh in aller Deutlichkeit erhoben: der doppelte Vorwurf, sie hätten das Christentum ebenso naiv an die Philosophie, wie die Philosophie an das Christentum verraten"(Bd.II,S.418).

[161] Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 343.

[162] Offenbarung als Geschichte, 97.

[163] K. Barth: Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, a.a.O., Bd. 2, 429. Siehe auch die Anmerkungen 159 und 160 aus dem vorigen Abschnitt.

[164] Ebd. Bd. I, 67.

[165] K. Barth: KD I/1, 29 f.; vgl. S. 361. Der bereits dargelegte Ablehnung der "Hellenistisierung" des Christentums durch A. Ritschl und die evangelische Dogmengeschichtsschreibung um den Beginn unseres Jahrhunderts liegt eine allgemeine Zurückweisung jeder Vermischung von Philosophischem und Religiösem bzw. von Metaphysik und Offenbarungsreligion zugrunde. Durch den Einfluß der dialektischen Theologie hat diese Tendenz große Auswirkung bis heute gehabt.

[166] Christliche Theologie und philosophische Kritik, 59 f. Unter Berufung auf Röm 1, 19 f. und Gal 4, 8 stellt Pannenberg bereits Pauli "Anknüpfung an die philosophische Frage nach dem 'von Natur' Göttlichen", konkret "an stoische natürliche Theologie -wenngleich in kritischer Brechung" ausdrücklich als "vorbildlich für alle theologische Anknüpfung an philosophische Begriffe" dar (Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 309 f. mit Anm. 59).

[167] Christliche Theologie und philosophische Kritik, 52.

[168] Siehe oben S. 99 f. und 110 f. Ich halte die Anmerkung 352 auf der Seite 111 für besonders wichtig, sofern hier auch die Theologie Barths nicht als reine Worttheologie dargestellt wird. Zudem soll in Betracht gezogen werden, daß Barth zwar nie die Vertikalität aufgab, daß er aber gleichzeitig immer stärker das Historische und das Diesseitige im allgemeinen hervorhob (s.o.: S. 44). Auf ein prinzipielles Ineinander des Oben und des Unten wie auch auf das Verbot jedes Dualismus weisen der oben (S. 151) erwähnte christologische Universalismus Barths wie auch seine Ablehnung der Auffassung von Gott als bloßem Gegensatz zur Wirklichkeit (s.o.: S. 168 Anm. 141) hin. Noetisch muß nach ihm aber allein von oben, von dem göttlichen Wort her verfahren werden.

[169] Christliche Theologie und philosophische Kritik, 62.

[170] Wissenschaftstheorie und Theologie, 265.

[171] Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 312.

[172] Was ist Wahrheit?, 208.

[173] Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 343; vgl. 314. Immerhin ist Pannenberg im Gegensatz zu Ritschl und Harnack auch in bezug auf die Durchführung der Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs durch die Apologeten der Meinung, daß "ein differenzierteres Urteil nötig" ist: "Aufs Ganze gesehen wird man nicht von einer unkritischen Übernahme des philosophischen Gottesbegriffs sprechen dürfen... Man knüpfte nicht unbesehen an die verschiedenen Ausprägungen philosophischer Gotteslehre an, sondern wählte mit treffendem Urteil die der christlichen Botschaft am nächsten kommenden Lehrformen aus" (ebd. 341 f.). Er klagt nur darüber, daß "die Aufgabe kritischer Umschmelzung des philosophischen Gottesgedankens" nicht "radikaler" und "gründlicher", nicht "von Grund auf" und "allseitig" durchgeführt worden ist (ebd. 345 f.).

[174] Ebd.312; siehe auch 343. Auf der Seite 312 lehnt Pannenberg auch die Auffassung von der christlichen Offenbarung als Ergänzung zum philosophischen Gottesgedanken ab. Diese Konzeption hält er für unerträglich, und zwar von der Seite der Philosophie wie auch von der der Theologie aus (ebd.). Die christliche Theologie muß doch "der philosophischen Frage nach dem wahren Gott standhalten und sie zu einer echten Erfüllung bringen" (ebd. 311). Eine solche Anknüpfung an die philosophische Gottesfrage darf aber "keinen fremden Inhalt in den christlichen Gottesglauben" hineinbringen (ebd. 312). Ähnlich wie jede Religion teilt das Christentum die umfassende Weite der philosophischen Fragestellung. Die Antwort auf die Frage soll aber rein christlich bleiben, denn es geht dabei um die eine, unteilbare Wahrheit.

[175] Wissenschaftstheorie und Theologie, 344.

[176] Ebd. 345.

[177] Christliche Theologie und philosophische Kritik, 70.

[178] Offenbarung als Geschichte, 104; Theologie als Geschichte, 169; Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 311 f. und 345; Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 251.

[179] Über historische und theologische Hermeneutik, 152.

[180] Christologie und Theologie, 140.

[181] Im Vorwort zum Sammelband "Gottesgedanke und menschliche Freiheit" sagt Pannenberg: "Die Bedeutung Hegels für diesen Fragenkreis liegt darin, daß er den christlichen Glauben und den Gott des Christentums als bleibende Bedingung der neuzeitlichen Freiheit dargetan hat" (S. 5). In dem in diesem Band enthaltenen, Hegel gewidmeten Aufsatz hebt Pannenberg "die durch Hegels Denken eröffnete Möglichkeit für eine neue und positive Verhältnisbestimmung von Christentum und Neuzeit" hervor, die er folgendermaßen erklärt: "Diese Möglichkeit ist gebunden daran, daß der christliche Glaube mit einer neuen Strenge und Ausschließlichkeit als Religion der Freiheit verstanden wird" (S. 113).

6. Kapitel (S. 176-204)

[1]Christliche Theologie und philosophische Kritik, 76.

[2]Was ist Wahrheit?, 203. Obwohl Pannenberg die "durch eine entschieden eurozentrische und vom Überlegenheitsgefühl des Kulturprotestantismus geprägte", auf Bewährung verzichtende theologische Einstellung A. v. Harnacks kritisiert (Wissenschaftstheorie und Theologie, 319), zeigt auch er eine deutliche Neigung dazu, die westliche Kultur, die er eng mit dem Christentum verbindet, als mit einer ganz besonderen Rolle innerhalb der Menschheitsgeschichte überhaupt ausgestattet und als erhaben zu betrachten (z.B.: ebd. 396 f.; Heilsgeschehen und Geschichte, 35 f. und 69 mit Anm. 60 und 61; Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, 275; Was ist der Mensch?, 102 f.; vgl. ebd. 65 und 84 f.). Die Hervorhebung der besonderen Rolle des Abendlands in der Universalgeschichte hat bei Pannenberg, dessen theologischer Ansatz doch als eine Art Kulturprotestantismus angesehen werden darf, einen zweifellos religiös-apologetischen Charakter, denn nach ihm soll das Christentum sich im allgemeinen Rahmen "der vergleichenden Religionswissenschaft" und sogar im umfassenden Rahmen "des Wettbewerbs zwischen den verschiedenen Kulturen und Religionen der Menschheit" als die alles bestimmende Macht, d.h. als das Göttliche bewähren (Wissenschaftstheorie und Theologie, 328. Zudem siehe über dieses Thema pben S. 106 f. und 170 ff.).

[3]Was ist Wahrheit?, 203.

[4]Ebd. 203. Vgl. Glaube und Vernunft, 237.

[5]Was ist Wahrheit?, 209 f.; siehe auch 217.

[6]Ebd. 209 f.

[7]Ebd. 209; siehe auch 208.

[8]Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 299 f. Diesen Zug des griechischen Gottesverständnisses stellt Pannenberg (S. 299 Anm. 14) als "oft hervorgehoben" dar und beruft sich innerhalb der neueren Forschung auf B. Snell (Die Entdeckung des Geistes, 3. Aufl. 1955, 45 ff.) und auf W.F. Otto (Theophania, 1956, 29).

[9]Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 300.

[10]Heilsgeschehen und Geschichte, 24 Anm. 3. Bei diesen religionsgeschichtlichen Feststellungen beruft sich Pannenberg auf H. Schrade (Der verborgene Gott, 1949, 128 ff.) und auf H. Kees (Der Götterglaube im Alten Ägypten, 1941, 346).

[11]Heilsgeschehen und Geschichte, 24 Anm. 3.

[12]Wissenschaftstheorie und Theologie, 369 mit Anm. 688.

[13]Heilsgeschehen und Geschichte, 23 f.

[14]Cfr. A. v. Harnack: Dogmengeschichte, 3. Aufl. 1898, 93.

[15]Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 300 f.

[16]Was ist Wahrheit?, 204 f. Pannenberg bringt jedesmal zahlreiche passende Belege.

[17]Ebd. 204 f.; Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 302 f.

[18]Was ist Wahrheit?, 205.

[19]Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 314.

[20]Ebd. 314 f.

[21]Ebd. 303-307.

[22]Ebd. 336; siehe auch 337.

[23]Ebd. 306.

[24]Ebd. 305 ff. und 318-322. In bezug auf den stoischen Pantheismus siehe 319 f.

[25]Ebd. 311.

[26]Ebd. 310 f. Wie wir oben, S. 121-125, gesehen haben, ist es eben die Geschichtlichkeit der Wirklichkeit, welche einerseits den kosmologischen wie auch jeden auf das Rückschlußverfahren vom Vorhandenen aus zurückführbaren Gottesbeweis unvollziehbar, andererseits die Anküpfung der Gottesfrage an die für die Totalität der Geschichte offene Subjektivität des Menschen unentbehrlich macht.

[27]Ebd. 329 ff.

[28]Ebd. 307 f.

[29]Ebd. 310.

[30]Heilsgeschehen und Geschichte, 23.

[31]Ebd. 24.

[32]Ebd. 24 f.

[33]Z.B. Ebd. 32 und 35; Offenbarung als Geschichte, 133 Anm. 3.

[34]Heilsgeschehen und Geschichte, 26 f.

[35]Über dieses Thema siehe den 10. Abschnitt "Tradition und Revolution" in Pannenbergs anthropologischem Werk "Was ist der Mensch?", bes. 89 f.

[36]Ebd. 88. M. Heidegger betrachtet die Überlieferungen als "die 'monumentalen' Möglichkeiten menschlicher Existenz", so daß nach ihm die offene Zukünftigkeit des Daseins an das "Wiederholen des Erbes von Möglichkeiten" gebunden ist (Sein und Zeit, 5. Aufl. 1941, 390 und 396). Besonders H. G. Gadamer hat die Endlichkeit des Menschen im Verhältnis zur Übermacht der Überlieferung hervorgehoben (Wahrheit und Methode, 1960, 260 und 340 f.).

[37]Pannenberg beschäftigt sich eingehend in seiner Schrift "Christentum und Mythos" mit dem Thema der Anwendung des Mythischen in biblischer und christlicher Überlieferung (bes. 31 ff.). Siehe auch: Kerygma und Geschichte, 87 f.; Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums, 192 und 195.

[38]Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, 291. In bezug auf das Thema der Verbindung Jesu mit dem Gott des Alten Testaments siehe im 9. Kapitel den Abschnitt c unter dem Titel "Wer ist der Gott Jesu von Nazareth?".

[39]Was ist Wahrheit?, 203. Siehe auch eine zusammenfassende Darstellung des Vergleichs zwischen dem Wahrheitsverständnis Israels und dem der Griechen in: Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 229-235.

[40]Was ist Wahrheit?, 204. Cfr.: H. v. Soden: Was ist Wahrheit?, Marburger Rektoratsrede, 1927, 15.

[41]Was ist Wahrheit?, 203 f.

[42]Ebd. 208. In: Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums, S. 194, schreibt Pannenberg: "Das alte Israel kannte also weder Zeit noch Geschichte als Gott gegenüber selbständige Bereiche". Siehe auch ebd. 192 ff.

[43]Was ist Wahrheit?, 208.

[44]Ebd. 209. Über den israelitischen Wahrheitsbegriff im allgemeinen siehe auch: Der Gott der Geschichte, 117 f. Ähnliche Gedanken - wenn auch vor allem unter dem Gesichtspunkt der Kategorie der Zeit - sind auch in: Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums, S. 190-194, vorzufinden.

[45]Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 311.

[46]Ebd. 327.

[47]Was ist Wahrheit?, 208.

[48]Wissenschaftstheorie und Theologie, 316.

[49]Was ist Wahrheit?, 210.

[50]Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 307 und 321.

[51]Ebd. 310 f.; vgl. 326-338.

[52]Was ist Wahrheit?, 209.

[53]Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 323.

[54]Was ist Wahrheit?, 206.

[55]Ebd. 206.

[56]Ebd. 203 f.

[57]Ebd. 206 ff. In gewisser Weise vertritt auch das mythische Denken eine Transzendenz des Göttlichen angesichts des Vorhandenen, denn die durch den Mythos gekündete "heilige Ordnung überschreitet die vorhandene Wirklichkeit". Es sucht aber das Heil nicht "in der noch offenen Zukunft", sondern "in einer unvordenklichen Vergangenheit": "Das profane Dasein und die gegenwärtige Welt bleiben immer wieder zurück hinter den mythischen Urbildern" (Christliche Theologie und philosophische Kritik, 66). "Das zukommend Endgültige wird freilich im mythischen Denken verkehrt zum urzeitlich vollendeten Urbild" (Über historische und theologische Hermeneutik, 152). Indem aber das mythische Denken darüber hinaus einem zyklischen Zeitverständnis verhaftet ist und die angeblich ewig gleichbleibenden Kreisläufe der kosmischen Vorgänge als Spiegelung der heilsvollen Urwirklichkeit ansieht, hat der Gedanke der Transzendenz in Israel, welcher sich durch "eine unumkehrbare Zielrichtung auf künftige Erfüllung hin" kennzeichnet, eine ganz andere Struktur und erweist viel tiefere Radikalität (Heilsgeschehen und Geschichte, 23 ff.).

[58]Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 311. Anschließend weist Pannenberg hier auf die "Notwendigkeit der Anknüpfung der christlichen Theologie an den philosophischen Gottesgedanken" hin, denn der biblische Gott müsse "doch als Ursprung auch des Vorhandenen wenigstens denkbar bleiben".

[59]Was ist Wahrheit?, 209.

[60]Ebd. 213.

[61]Ebd. 213 f. In der Anmerkung 26 auf der Seite 214 äußert Pannenberg die Meinung, daß auch "die systematische Theologie" sich "nur als schöpferische Konstruktion" verstehen läßt, deren Entwürfe sie "nachträglich zu verifizieren" hat. Dies war auch der Leitgedanke der Erörterung über die Methodologie Pannenbergs oben im 4. Abschnitt des 3. Kapitels.

[62]G.W.F. Hegel: Sämtliche Werke, hrsg. von H. Glockner, Bd. 19, 328.

[63]Ebd. Bd. 18, 31.

[64]Über dieses Thema siehe: W. Bröcker: Aristoteles, 1957, 172; H.-G. Gadamer: Hegel und die antike Dialektik, in: Hegel-Studien, Bd. 1, 181. Pannenberg selbst hebt diesen Sachverhalt hervor, indem er das Erkennen in Antike und Mittelalter im Gegensatz zum Erkenntnisverständnis der Neuzeit als passives Hinnehmen darstellt (Was ist Wahrheit?, 210-214).

[65]Wissenschaftstheorie und Theologie, 117-136.

[66]Was ist Wahrheit?, 218.

[67]Ebd. 219.

[68]Ebd. 220.

[69]Ebd. 219. Siehe auch: Hermeneutik und Universalgeschichte, 120 f.; Über historische und theologische Hermeneutik, 150 f.; Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 110-113.

[70]Offenbarung als Geschichte, 97.

[71]Was ist Wahrheit?, 214 f.; Wissenschaftstheorie und Theologie, 214. Siehe auch oben S. 118 ff.

[72]Siehe oben S. 119 ff.

[73]Heilsgeschehen und Geschichte, 36; siehe auch S. 41. In: Was ist der Mensch?, S. 102, spricht Pannenberg von einer "Säkularisierung der Geschichte" seit der Aufklärung, die "in der Menschheit selbst den Träger des Zusammenhangs der Geschichte und ihres Fortschritts erblicken" will. Auf dieses Thema des neuzeitlichen Anthropozentrismus komme ich noch in diesem Kapitel zurück. Daß der Mensch sich zum ausschließlichen Träger der Geschichte erhebe, bedeutet für sich allein, meiner Meinung nach, noch keine Selbstvergöttlichung des Menschen. Eine solche Einstellung finden wir im modernen Menschen, welcher sich trotzdem bis zum Tiefsten durch das Bewußtsein der eigenen Endlichkeit bestimmt fühlt (s.o.: S. 49 Anm. 66). Im Falle des Menschen der Neuzeit kann man aber doch von Selbstvergöttlichung sprechen, sofern seine Autonomie mit dem Gedanken des Besitzes des Absoluten verbunden war.

[74]Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung, 356.

[75]Ebd. 356.

[76]Was ist der Mensch?, 99.

[77]Ebd. 102. Siehe auch: Die Krise des Schriftprinzips, 19; Heilsgeschehen und Geschichte, 35 f. Pannenberg beruft sich ins besondere auf die Arbeiten Karl Löwiths (Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 1953) und Wilhelm Kamlahs (Christentum und Geschichtlichkeit, 1951). In der Schrift "Heilsgeschehen und Geschichte", S. 38, schreibt er: "Dilthey selbst war sich dessen bewußt, daß die Geschichtlichkeit des Menschen vom Christentum entdeckt worden ist". Und natürlich wäre hier vor allem Hegel nicht zu übersehen, dessen ganzes Denken als eine Geschichtsphilosophie zu betrachten ist, deren ermöglichende und tragende Basis das Christentum ist, wie Pannenberg im Vortrag "Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels" heraushebt. Wie erwähnt, stellt Pannenberg auch fest, daß Hegel durch die Verabsolutierung seiner eigenen Zeit und Philosophie in die Aufhebung der Geschichtlichkeit und in den Widerspruch und die Verselbständigung angesichts des Christentums geriet.

[78]Heilsgeschehen und Geschichte, 26 f.

[79]Ebd. 75 Anm. 69.

[80]Die Krise des Schriftprinzips, 19.

[81]Ebd. 19.

[82]Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 181.

[83]Die Krise des Schriftprinzips, 19.

[84]Die letzten Zitate befinden sich in: Wissenschaftstheorie und Theologie, 67 mit Anm. 122. Siehe auch: Kontingenz und Naturgesetz, in: Pannenberg-Müller, Erwägungen zu einer Theologie der Natur, 1970, bes. 47 ff. und 65 ff.; Grundzüge der Christologie, 411.

[85]Wissenschaftstheorie und Theologie, 125.

[86]Ebd. 131 f.

[87]Ebd. 61. In der Anmerkung 115 auf derselben Seite weist Pannenberg auf die Annahme von "historischen Gesetzen" im Sinne evolutiver Ereignisfolgen innerhalb des historischen Materialismus hin. Auf das Thema des Rückbezugs oder der Rückbindung bei der Festlegung der geschichtlichen Prozesse werden wir sowohl im 8. als auch im 9. Kapitel zurückkommen.

[88]G. Sauter: Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion, 1965, 266. Siehe die Antwort Pannenbergs in: Theologie als Geschichte, 322 Anm. 43; vgl. ebd. 308 Anm. 17.

[89]Heilsgeschehen und Geschichte, 48.

[90]Ebd. 22. Dem Gedanken der Notwendigkeit eines umfassenden Rahmens für die Theologie sind wir in den vergangenen Kapiteln immer wieder begegnet. Siehe z.B. S. 98, 112 f., 124 f., 127 ff., 160 ff.

[91]Christologie und Theologie, 137.

[92]Anthropologie und Gottesfrage, 26.

[93]Über historische und theologische Hermeneutik, 149 Anm. 28; Kontingenz und Naturgesetz, 34 ff.

[94]Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 42.

[95]Was ist der Mensch?, 13-31, bes. 13, 18 f., 22 und 28 f.. Vgl. Der Gott der Geschichte, 116 f.; Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 176-179 und 182 ff.; Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen, 221 f. und 224 f. Pannenberg hebt immer wieder die Zweideutigkeit der Herrschaft des Menschen hervor, welche, falls sie nicht im Namen Gottes, sondern im eigenen Namen geschieht, zur Ausbeutung der anderen und damit zum Verfehlen der eigenen Bestimmung führt. Der Mensch bräuchte ein "Wissen von der Welt im ganzen" bzw. von der sie bestimmenden Wirklichkeit, von Gott, ein Wissen, das sein eigenes Wissen übersteigt (Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen, 221 f.). Daher lehnt Pannenberg in seiner Bildungsschrift jede vom Subjektivismus geprägte Konzeption der Bildung des Menschen im Sinne bloßer Selbstbildung oder Selbstentfaltung wie auch die einseitige Rückführung menschlicher Bildung auf menschliche erzieherische Tätigkeit als unzureichend zurück. Hier wäre auf die Erklärungen im 4. Kapitel (Abschnitt i) über die Konstitution der Subjektivität noch einmal hinzuweisen.

[96]Was ist der Mensch?, 8, 15, 17 f., 31 und 50.

[97]Ebd. 50.

[98]Ebd. 18 f.

[99]Was ist Wahrheit?, 212 f.

[100]Christliche Philosophie und philosophische Kritik, 77.

[101]Heilsgeschehen und Geschichte, 22. Über das Verhältnis zwischen der "Verantwortlichkeit des Menschen und dem "kommenden Gott" bei der Bildung der Geschichtseinheit siehe ebd. 74 Anm. 68 wie auch 77 mit Anm. 70.

[102]Grundzüge der Christologie, 406.

[103]Ebd. 411; vgl. 425 f.

[104]Z.B.: Über historische und theologische Hermeneutik, 138.

[105]Heilsgeschehen und Geschichte, 74 Anm. 68.

[106]Ebd. 77.

[107]Christologie und Theologie, 142 f.

[108]Heilsgeschehen und Geschichte, 53.

[109]Ebd. 50 und 54.

[110]Ebd. 52.

[111]Heilsgeschehen und Geschichte, 72.

[112]Ebd. 76. Daher betrachtet Pannenberg die hermeneutische Reflexion, wie noch zu erörtern ist, nicht einfach als "die Tätigkeit des Begriffs selber", d.h. nicht als Selbstentfaltung eines vorgegebenen Begriffs (Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, 106).

[113]Wissenschaftstheorie und Theologie, 121 ff., 126 f. und 133 ff.

[114]Ebd. 316.

[115]Ebd. 68-73, 136 und 155 f.

[116]Über historische und theologische Hermeneutik, 138. Vgl. Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 111. Hier stellt Pannenberg die Hervorbringungen der Freiheit der Liebe als ihren "Ausdruck" dar, welcher nach ihm "nie schon ihr voller Begriff" ist.

[117]Über historische und theologische Hermeneutik, 139.

[118]Offenbarung als Geschichte, 97. Vgl. Der Gott der Geschichte, 119-122.

[119]Heilsgeschehen und Geschichte, 45. Daß Gott eine Geschichte hat, sich im Werden, im Kommen befindet, versteht Pannenberg nicht einfach metaphorisch und auch nicht bloß noetisch, d.h. in bezug auf unsere Erkenntnis, sondern sozusagen buchstäblich. Dies erscheint ganz deutlich in seiner, besonders im 8. Kapitel zu erörternden Auffassung, nach der erst das Ende über die Existenz Gottes überhaupt entscheidet. Zudem ist bei Pannenberg, wie wiederholt erwähnt wurde, zwischen dem Dasein Gottes und seiner Offenbarung nicht zu unterscheiden, was eine logische Schlußfolgerung aus der Gleichsetzung des Wesens Gottes mit seiner Macht bzw. mit seinem Handeln darstellt.

[120]Was ist Wahrheit?, 209.

[121]Analogie und Doxologie, 201. Vgl. Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 336 ff. Hier wendet Pannenberg sich gegen die Analogie und den mit ihr verbundenen Universalienrealismus wie auch gegen den anderen Pol der Alternative, den skeptischen Nominalismus. Er äußert die Meinung, "daß es kein adaequates Erkenntnismodell von Gott gibt", und setzt sich für einen Konzeptualismus nach der Art der Entwürfe Ockhams ein, der angeblich unbeschadet der Unaussprechbarkeit Gottes, doch Eigenschaftsaussagen über ihn auf Grund seines kontingenten Wirkens ermöglicht.

[122]Über historische und theologische Hermeneutik, 138. Pannenberg stellt hier (S. 138 f.) die Gott offenbarende Geschichte Jesu als die Macht dar, die die Gesamtwirklichkeit in je neuer Weise integriert, d.h. zur geschichtlichen Einheit macht.

[123]Die Krise des Schriftprinzips, 19.

[124]Ebd. 19.

[125]Heilsgeschehen und Geschichte, 36.

[126]Ebd. 45-54.

[127]Was ist Wahrheit?, 215.

[128]Ebd. 215 f. Über das Problem der Konzentration auf die Subjektivität siehe oben S. 170.

[129]Die zwei letzten Zitate befinden sich in: Hermeneutik und Universalgeschichte, 102 Anm. 18.

[130]Der Gott der Geschichte, 116. Vgl. Christologie und Theologie, 137 f. und 142 ff.

[131]Heilsgeschehen und Geschichte, 36 f.

[132]Ebd. 37. Cfr. R.G. Collingwood, The Idea of History, 1946. K. Popper und andere Wissenschaftstheoretiker sehen sogar die naturwissenschaftliche Forschung an einen quasi-religiösen Glauben gebunden (s.o.: S. 30 mit Anm. 74). Dieser Auffassung liegen der Gedanke der Geschichtlichkeit der Natur und der des daraus erfolgenden hypothetischen Charakters ihrer Forschung zugrunde.

[133]Heilsgeschehen und Geschichte, 39 f. Pannenberg bringt hier die zutreffenden Belege.

[134]Ebd. 40

[135]Ebd. 69 Anm. 60. Cfr. R. Wittram: Das Interesse an der Geschichte, 1958, 133.

[136]Heilsgeschehen und Geschichte, 76. Vgl. Was ist Wahrheit?, 209 f.

[137]Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 317, 319 f. und 344.

[138]Ebd. 324, 327 und 344. Siehe oben S. 185.

[139]Ebd. 337 und 343 f.

[140]Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 251.

7. Kapitel (S. 205-231)

[1] In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 3. Aufl., Bd. 5, Artikel "Person", Sp. 231.

[2] Die vorangehenden philosophiegeschichtlichen Angaben über den Personbegriff werden von Pannenberg selbst in: RGG, a.a.O., 232 f. gemacht.

[3] Die Frage nach Gott, 381.

[4] Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 301; vgl. 305 f.

[5] Ebd. 301 Anm. 20.

[6] Ebd. 344.

[7] In: RGG, a.a.O., 231.

[8] Die Frage nach Gott, 381. Siehe auch die Anmerkung 39 auf derselben Seite, wo Pannenberg die Haltungen Fichtes, Schelers und Hartmanns belegt. In: Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, S. 43, sagt Pannenberg: "Die neuzeitliche Kritik am Gottesgedanken ist ja zum guten Teil Aufdeckung der anthropomorphen Struktur der Vorstellung von einer göttlichen Persönlichkeit gewesen, die als bloßes Spiegelbild der menschlichen Persönlichkeit erscheinen konnte, zumal das immer auf ein anderes außer ihm angewiesene persönliche Selbstbewußtsein des Menschen im Widerspruch zur behaupteten Unendlichkeit Gottes zu stehen schien".

[9] Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 314.

[10] Ebd. 316 f.

[11] Ebd. 319.

[12] Ebd. 319 f.

[13] Ebd. 307.

[14] In: RGG, a.a.O., 231.

[15] Die Frage nach Gott, 382 Anm. 39. Bereit auf der Seite 361 schreibt Pannenberg: "Die traditionellen Vorstellungen von Gott als höchstem Seienden und als persönlichem Wesen sind seit Fichtes Atheismusstreit 1799 als Verdinglichungen und Anthropomorphismen, die mit der behaupteten Unendlichkeit Gottes unvereinbar sind, erkannt worden. Sie haben sich von Fichtes Kritik nie wieder ganz erholt". In: Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, S. 170, äußert er den Verdacht, der traditionelle "Gedanke Gottes als eines Geistwesens und überhaupt als eines Seienden" impliziere "eine nicht zu verantwortende Verendlichung Gottes".

[16] Alle diese Angaben über die Person als Bezogensein werden von Pannenberg in: RGG, a.a.O., 231 f. gemacht. Eine eingehendere und nuancierte Darstellung der geschichtlichen Entwicklung bei der Bildung des Personbegriffs ist in: Person und Subjekt, S. 80-92, zu finden.

[17] Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, 109.

[18] In: RGG, a.a.O., 233. Im Einklang mit Heidegger verurteilt Pannenberg die beherrschende "Stellung des Subjekts im neuzeitlichen Denken" und die damit verbundene "Seinsvergessenheit des Subjekts" und vertritt die Kehre zur allgemeinen "Seinslehre", in deren Rahmen allein das Subjekt eine adäquate Erklärung finden kann. Er distanziert sich jedoch von der Auflösung der Bedeutung der Individualität bei Heidegger "in eine Mystik des Seins" (Person und Subjekt, 88). Nach Pannenberg ist das Ich nicht ohne seine "Objektbeziehung"

oder "Objektbindung" begreifbar (ebd. 90). Die Zusammengehörigkeit des Personbegriffs mit der Totalität begründet eben seine wesentliche Verbindung mit dem religiösen Thema (Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen, 216 und 223 f.). Für die Unmenschlichkeit der Gesellschaft macht er zuletzt die seit der Neuzeit herrschende Neigung zur Verbannung der Religion in die Privatsphäre verantwortlich (ebd. 224). Für seine These der Abhängigkeit der Bildung des Ich von der ihm gegenständlichen Wirklichkeit beruft Pannenberg sich auf die Psychoanalyse und auf die Sozialanthropologie (Person und Subjekt, 89 f.; Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 254). Auch die moderne Anthropologie kann als Bestätigung dieser These betrachtet werden, wie im 4. Kapitel mehr oder weniger ausdrücklich herausgestellt wurde.

[19] Wissenschaftstheorie und Theologie, 74-156.

[20] Ebd. 157-224.

[21] Ebd. 178; siehe auch 168 f., 174 ff. und 178-184.

[22] Hermeneutik und Universalgeschichte, 113. Siehe o.: S. 211 Anm. 18.

[23] In: RGG, a.a.O., 234.

[24] Der Gott der Hoffnung, 388. Hier schreibt Pannenberg über Tillichs Auffassung Gottes: "Aber allerdings wird es sehr zweifelhaft, was von diesem Gottesverständnis noch bleibt, wenn Gott unter gar keinen Umständen mehr als ein selbständig Seiendes und als Person gedacht werden soll".

[25] In: Was ist der Mensch?, S. 69, definiert Pannenberg "Person" als "Rolle" den anderen gegenüber: "Nur indem der Mitmensch in einer bestimmten Rolle mir gegenüber anerkannt wird, trete ich zu ihm auch als Person in Beziehung. Denn obwohl der andere nicht aufgeht in der Rolle, die er übernommen hat, so drückt er als Person sich doch irgendwie durch diese Rolle, sofern sie die seine ist, aus".

[26] Christologie und Theologie, 144; siehe auch 137 f. und 142 f.

[27] Pannenberg faßt aber, wie im folgenden zu sehen ist, die Person überhaupt als Geschichtliches auf. Daher setzt er den Personbegriff einem punktuell verstandenen Ich entgegen: "Die Person kann nicht mit der bloßen Tatsache eines Ichbewußtseins identisch sein; denn bei dem Wort Person meinen wir mehr als das punktuell auftretende Ich. Das Wort Person bezieht sich auf das ganze Leben eines Individuums. Ein Ich sind wir immer schon. Person werden wir noch, obwohl wir es immer auch schon sind. 'Person' bezieht sich auf das die Gegenwart des Ich übersteigende Geheimnis der auf dem Wege zu ihrer besonderen Bestimmung noch unabgeschlossenen Totalität seiner einmaligen Lebensgeschichte" (Person und Subjekt, 91; siehe auch 92). Er spricht auch vom "Prozeß der Ichwerdung" (ebd. 90).

[28] Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 46. Auf der Seite 43 sagt Pannenberg, daß "Menschen in der Tat auch vorhandene Wesen sind. Ihr Personsein gewinnt Gestalt in ihrer gegenwärtigen, leibhaften Wirklichkeit".

[29] Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 344.

[30] Ebd. 331 f.

[31] Ebd. 344.

[32] Die letzten Zitate befinden sich alle in: Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 38-41.

[33] Ebd. 43.

[34] Der Gott der Hoffnung, 395 f.

[35]Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 43 f.

[36]Für die letzten Gedanken siehe: Was ist der Mensch?, 25 f.; RGG, a.a.O., 232; Analogie und Doxologie, 197; Was ist Wahrheit?, 209; Die Frage nach Gott, 383 f.; Der Gott der Hoffnung, 395.

[37]Die Frage nach Gott, 382.

[38]Die letzten Zitate befinden sich in: Ebd. 382 f. Pannenberg beruft sich hier auf seinen Artikel "Person" in RGG, a.a.O., 230-35. Er beginnt diesen Artikel mit dem Satz: "Was man heute mit dem Wort Person bezeichnet, dürfte der Menschheit erst durch das Christentum erschlossen worden sein". Siehe auch: Was ist der Mensch?, 64; Grundzüge der Christologie, 182 ff., 347 und 352 f.; Person und Subjekt, 80-89 und 94.

[39]Die Frage nach Gott, 383.

[40]Ebd. 383.

[41]Der Gott der Hoffnung, 395.

[42]In: RGG, a.a.O., 232.

[43]Analogie und Doxologie, 197. Siehe auch: Was ist Wahrheit?, 209; Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 343 f.; Der Gott der Hoffnung, 389 und 395 f.; Die christliche Legitimität der Neuzeit, 214 f.

[44]Der Gott der Hoffnung, 395.

[45]Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 42 f.

[46]Das Thema der durchgehenden, aber beschränkt zu verstehenden Korrelation zwischen Gott und Wirklichkeit ist in allen vorigen Kapiteln, die sich mit dem Denken Pannenbergs beschäftigt haben, auf der einen oder anderen Weise zum Vorschein gekommen. Ich nenne die bisher erschienenen Motive, die mit einer solchen Korrelation eng verbunden sind. Im 3. Kapitel: Die Forderung gegenständlicher Vermittlung des Göttlichen (S. 91); das Göttliche als eine "Dimension" der Totalität (92); die ontologische Form des Gottesbeweises (93 f.); die Gottesfrage als Zusammengehörigkeit des Verschiedenen und die damit zusammenhängende Erklärung der Begriffe: "Explizierung des Impliziten", "Bestimmung des Unbestimmten", "Explikation", "Sachlogik", "Theorie", "Reflexion", "System", "theologische Befragung", "theologische Interpretation", "theologische Dimension" (96-101). Im 4. Kapitel: Welt- und Gottoffenheit (134 ff.); das Problem der Freiheit bzw. der Konstitution der Subjektivität (138-142). Im 5. Kapitel: Die Unterscheidung zwischen der Einheit der Wirklichkeit und der diese einenden Einheit (161); die nicht pantheistische Unendlichkeit Gottes und die ausdrücklich als beschränkt dargestellte Korrelation zwischen Gott und Wirklichkeit (163-169). Im 6. Kapitel: Die Korrelation zwischen der Geschichtlichkeit Gottes und der der Wirklichkeit (197-202).

[47]Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 110.

[48]Die christliche Legitimität der Neuzeit, 124 f.

[49]RGG, a.a.O., 232.

[50]Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 39.

[51]Ebd. 40.

[52]Der Gott der Hoffnung, 393.

[53]Anthropologie und Gottesfrage, 23.

[54]In: RGG, a.a.O., 233.

[55]Was ist der Mensch?, 64. In: Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, S. 45, schreibt Pannenberg: "Da der Mitmensch letztlich ebenso wie ich angewiesen ist auf das Geschenk der Freiheit, daher kann das mitmenschliche Du nicht letzter Grund der Freiheit sein. Freiheit kann unter Menschen auf die Dauer nur dort gedeihen, wo sie ihren Ursprung unabhängig vom Belieben der Individuen in einer gemeinsam anerkannten Wahrheit nimmt... Freiheit als gemeinsame begründen, das könnte nur eine personhafte Wirklichkeit übermenschlicher Art leisten, die im Unterschied zur menschlichen reiner Akt der Freiheit wäre".

[56]Anthropologie und Gottesfrage, 22.

[57]Ebd. 26.

[58]Ebd. 27; Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 44 f.

[59]Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 41.

[60]Ebd. 41 f. und 46 f.

[61]Der Gott der Hoffnung, 393.

[62]Ebd. 395; Anthropologie und Gottesfrage, 26; Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, 42-47; Über historische und theologische Hermeneutik, 138 f.; Analogie und Doxologie, 197; Was ist Wahrheit?, 209.

[63]Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 344.

[64]Siehe oben S. 162 ff. Pannenberg befaßt sich eingehend mit diesem Thema in: Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, bes. 98-113.

[65]Ebd. 107; siehe auch 99 mit Anm. 60.

[66]Z.B.: Was ist Wahrheit?, 214 f.; Wissenschaftstheorie und Theologie, 308 f.

[67]Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 107 f.

[68]Ebd. 99 f. Pannenberg bringt hier Hegels zutreffende Zitate.

[69]Ebd. 100 mit Anm. 62.

[70]Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 315; siehe auch 317.

[71]Ebd. 311.

[72]Ebd. 317.

[73]Alle Gedanken und Zitate dieses Abschnitts befinden sich ebd. 336 f. Siehe auch 324 f. und 342-345.

[74]Ebd. 344 f.

[75]Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, 111. Immerhin versteht Pannenberg die Immanenz Gottes in der Schöpfung nicht einfach als Identität, sondern bestimmt das Verhältnis zwischen Gott und Schöpfung durch die Kategorien der Entgegensetzung und der Aufhebung. Gemäß dem von Pannenberg angenommenen Hegelschen Gedanken "des wahrhaft Unendlichen" "ist das nur im Gegensatz zum Endlichen gedachte Unendliche noch nicht wahrhaft unendlich, das wahrhaft Unendliche und Absolute muß vielmehr sowohl dem Endlichen entgegengesetzt sein als auch diesen Gegensatz und die Welt des Endlichen in sich aufheben. Es muß also in allem Endlichen selber aufweisbar sein, aber nur negativ" (ebd. 104 f.). Immerhin herrscht eine Spannung zwischen einerseits den Gedanken der Unendlichkeit Gottes und der Identifikation Gottes mit seiner als Frucht eigener Entscheidung zu betrachtenden Schöpfung und andererseits denen der Entgegensetzung und nur negativer Gegenwart.

[76]Ebd. 102 f. Über die Verbindung zwischen dem Wesen Gottes und seinem geschichtlichen Handeln siehe auch: Der Gott der Geschichte, 119-122.

[77]Was ist Wahrheit?, 209.

[78]Über historische und theologische Hermeneutik, 139.

[79]In: Was ist Wahrheit?, S. 219, schreibt Pannenberg in bezug auf Hegel: "Denn die zukünftige Wahrheit ist in seinem System notwendig ausgeschlossen".

[80]Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 109. Für die bisher im selben Abschnitt erschienenen anderen Zitate siehe ebd. 108 f.; vgl. Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, 106.

[81]Über historische und theologische Hermeneutik, 139.

[82]Eschatologie und Sinnerfahrung, 79.

[83]Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 263. Vgl. Eschatologie und Sinnerfahrung, 73 f.

[84]Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 108; siehe auch 110 ff. Zwar müssen Gott und Schöpfung als Zusammengehöriges gedacht werden, diese darf aber nicht als "ein notwendiges Moment der Selbstentfaltung" betrachtet werden; unser konkretes Denken der Zusammengehörigkeit von Gott und Schöpfung setzt das Vorhandensein der Schöpfung als einen freien schöpferischen Akt Gottes voraus (Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, 102 f. und 111).

[85]Offenbarung als Geschichte, 97.

[86]Die entscheidende Bedeutung des Endes für die Behauptung des Daseins Gottes bei Pannenberg zeigt sich z.B. im folgenden Satz: "Ohne ihre zukünftige Offenbarung aber wäre die Gottesherrschaft ... nicht nur verborgen, sondern gar nicht existent" (Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 186; vgl. Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums, 199-203).

[87]Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 342. Nur zwei Seiten später spricht Pannenberg ablehnend über die göttliche Vorsehung als "ein rationales Werdegesetz der Welt".

[88]Ebd. 311.

[89]Was ist Wahrheit?, 207 f.

[90]Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 311. Vgl. Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 229 f. Da für Pannenberg die Frage nach Gott und die nach dem Wesen ein und dieselbe Frage darstellt, behauptet er ähnlich, "daß wir den Begriff des Wesens nicht denken können ohne seine Erscheinung" (Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, 106. Vgl. Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 108).

[91]Analogie und Doxologie, 200.

[92]Ebd. 201. Vgl. Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 337 f.; Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 263.

[93]Heilsgeschehen und Geschichte, 45.

[94]Ebd. 69 Anm. 60.

8. Kapitel (S. 232-262)

[1]Manchmal scheint Pannenberg dem Oben auch noetische Priorität beizumessen, sofern er die Art, wie man die Wirklichkeit erfährt, vom jeweils angenommenen Gottesbegriff und die theologische und philosophische Systematisierung von religiösen Grunderfahrungen abhängen läßt. Indem der Gottesbegriff und die religiösen Vorstellungen zuerst nur hypothetische Geltung haben und auf nachträgliche empirische Bewährung angewiesen bleiben, scheint das Unten dabei aber doch noetische Priorität zu erhalten. Wie erörtert, sollen das Oben und das Unten nach Pannenberg eigentlich als Zusammengehöriges gedacht werden. Darauf beruht eben die besonders im 4. Abschnitt des 3. Kapitels dargelegte ontologische Struktur des Gottesbeweises.

[2]Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 89, 95 und 103.

[3]Über historische und theologische Hermenutik, 138.

[4]Heilsgeschehen und Geschichte, 67.

[5]Offenbarung als Geschichte, 97. Indem das Ende den ganzen Prozeß bestimmt, fällt es mit der Offenbarung der Herrschaft Gottes, des alles Bestimmenden, zusammen, und zwar so, daß sein Ausbleiben die Nicht-Existenz Gottes überhaupt bedeuten würde (Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 186). Das bildet eine logische Konsequenz aus der Identität Gottes mit dessen Herrschaft bei Pannenberg. Er stellt als ein Spezifikum bei der Verkündigung Jesu dar, "daß die Wirklichkeit Gottes ganz und gar mit der Zukunft seines Reiches koinzidiert" (Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums, 197). Damit zusammenhängend vertritt er die "Koinzidenz von Ewigkeit und zeitlicher Zukunft", "die Identität der Zukunft der Welt mit der Ewigkeit Gottes", "den Koinzidenzpunkt von Zeit und Ewigkeit..., der das eschatologische Geschehen ist" (ebd. 201 f.). Aber dieser Punkt dehnt sich auf den ganzen zeitlichen Prozeß aus, indem er diesen bestimmt (ebd. 199 ff.).

[6]Wissenschaftstheorie und Theologie, 406.

[7]Ebd. 316.

[8]Hier ist gleichzeitig von Hermeneutik und von Dialektik die Rede gewesen. Pannenberg erklärt die Gemeinsamkeit und den Unterschied zwischen Dialektik und Hermeneutik folgendermaßen: "Der Dialektik ist mit der Hermeneutik gemeinsam, daß beide durch die Reflexion auf die Wechselbeziehungen von Teil und Ganzem bestimmt sind. Während aber die Hermeneutik das Ganze nur in Gestalt des Horizontes, der die Bedeutung aller Einzelheiten konstituiert und dessen Wandlungen den fortgehenden Prozeß der Interpretationen veranlassen, in den Blick nimmt, die endgültige Gestalt dieses Ganzen aber dahingestellt sein lassen kann, reflektiert Dialektik auf die Totalität als solche, ohne die das einzelne gar keine definitive Bedeutung haben könnte. Weil die Dialektik die Gedankenbestimmungen selbst reflektiert, mit denen Hermeneutik in konkreter Anwendung arbeitet, muß sie die letztumfassende Totalität, die jene implizit voraussetzt und eben deshalb dahin gestellt sein lassen kann, thematisieren" (Wissenschaftstheorie und Theologie, 189 f.).

[9]M. Heidegger: Sein und Zeit, 5. Aufl. 1941, 151 f.

[10]Dieser Tatbestand wird von Pannenberg in seinem Werk "Wissenschaftstheorie und Theologie" vielfach festgestellt. Siehe z.B. S. 126 f. und 169. Der ganze 4. Abschnitt des 2. Kapitels beschäftigt sich unter dem Titel "Die Kritik am Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaften" mit der Frage der Entgegensetzung beider Wissenschaftsarten (S. 117-136).

[11]Ebd. 219.

[12]Ebd. 206.

[13]Ebd. 77 und 219.

[14]Ebd. 202. Dilthey faßte als "Ausdruck der Individualität" "nicht nur Texte und mögliche Rede auf, sondern alles Geschehen überhaupt, sofern es mit menschlichen Handlungen in Beziehung steht, insbesondere sofern es Produkt solcher Handlungen ist" (ebd. 161). Über die Berührung Diltheys mit Hegel in diesem Punkt siehe ebd. 162 Anm. 320 wie auch "Hermeneutik und Universalgeschichte", 98 mit Anm. 14. In: Heilsgeschehen und Geschichte, 49 f., weist Pannenberg unter Berufung auf Dilthey, Cassirer und Fritz Kaufmann auf "die Priorität der Ausdruckphänomene gegenüber aller introspektiven Psychologie" im Hinblick auf Selbsterkenntnis hin. Nach Pannenberg wird das "Selbstverständnis" erst durch die "Welterfahrung" und "Weltaneignung" vermittelt (Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen, 220-224).

[15]Hermeneutik und Universalgeschichte, 102. Siehe auch: Ebd. 102 Anm. 18; Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik, 158 f.

[16]Über historische und theologische Hermeneutik, 146.

[17]Ebd. 148.

[18]Ebd. 154. Siehe auch: Offenbarung als Geschichte, 109; Eschatologie und Sinnerfahrung, 73 f.; Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik, 158 f.; Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 181 und 185 f.; Wissenschaftstheorie und Theologie, 426 f. Hier wendet sich Pannenberg gegen die Verengung einerseits der Reich-Gottes-Idee auf das individuelle Heil, andererseits der Moral auf ethischen Individualismus.

[19]Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 263.

[20]Wissenschaftstheorie und Theologie, 203.

[21]Ebd. 197. Siehe auch ebd. 198 f. Pannenberg stellt im 4. Abschnitt (Hermeneutik und Dialektik) des 3. Kapitels sein eigenes umfassendes Verständnis der Hermeneutik dar, und zwar mit Hilfe der Darstellung einer Auseinandersetzung zwischen J. Habermas und H.G. Gadamer, denen er verschiedene Ausdrücke entlehnt.

[22]Ebd. 204.

[23]Ebd. 219.

[24]Christliche Theologie und philosophische Kritik, 65. Ähnlich schreibt er auf der Seite 66: "Das Denken ist mit jedem ersten Schritt schon an Identität, Ganzheit, orientiert". Darauf gründet Pannenbergs These der Unabweisbarkeit des metaphysichen Themas für denkende Erfahrung (ebd. 62).

[25]Was ist Wahrheit?, 203 und 217.

[26]Wissenschaftstheorie und Theologie, 346.

[27]Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums, 199-203, Zitat 202 f.

[28]Hermeneutik und Universalgeschichte, 118.

[29]Wissenschaftstheorie und Theologie, 199.

[30]Ebd. 194. Siehe auch: Hermeneutik und Universalgeschichte, 99 f.; Über historische und theologische Hermeneutik, 149. Cfr. J. Habermas: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, 1963, in: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, 1969, 189. R. Bultmann: Das Problem der Hermeneutik, 1950, in: Glauben und Verstehen II, 1952, 219 f.

[31]Wissenschaftstheorie und Theologie, 194 f.

[32]Über historische und theologische Hermenutik, 151.

[33]Offenbarung als Geschichte, 136. Siehe auch: Ebd. 17; Über historische und theologische Hermeneutik, 148 ff.; Wissenschaftstheorie und Theologie, 201, 205, 217 und 221 ff.

[34]Wissenschaftstheorie und Theologie, 196, 200 ff., 215 ff. und 218.

[35]Ebd. 217 f.

[36]Ebd. 204.

[37]Ebd. 194.

[38]Ebd. 342. Auf der Seite 347 spricht Pannenberg von "der Unumgänglichkeit von Annahmen über die Wirklichkeit im ganzen für den gegenwärtig lebenden Menschen". Siehe auch S. 201 ff.

[39]Ebd. 195.

[40]Heilsgeschehen und Geschichte, 68-71; Hermeneutik und Universalgeschichte, 92 ff.; Über historische und theologische Hermenutik, 142-151; Wissenschaftstheorie und Theologie, 185-224.

[41]In seiner "Wissenschaftstheorie und Theologie", S. 202, sagt Pannenberg: Die "nichtsprachlichen Ausdrucksphänomene haben für die Auslegung nur insoweit einen anderen theoretischen Status als überlieferte Texte, als sie keine ausdrückliche Anleitung zu ihrer Interpretation geben. Dagegen besteht zwischen ihnen kein Unterschied darin, daß beide Ausdrucksformen Gegenstand von Interpretationshypothesen werden und daß diese Hypothesen an beiden Arten von Ausdrucksphänomenen überprüft werden können". Faktisch verbindet Pannenberg immer in seinen hermeneutischen Erörterungen Textinterpretation und allgemeine Geschichtsausdeutung miteinander.

[42]Wissenschaftstheorie und Theologie, 216. In: Eschatologie und Sinnerfahrung, S. 72, erklärt Pannenberg: "In allem Erleben geht es, wie Dilthey gezeigt hat, stets um ein Verhältnis von Teil und Ganzem. Dabei lassen sich Sinn und Bedeutung nicht streng unterscheiden, wenn auch Bedeutung mehr dem einzelnen zugesprochen wird, aber stets in Beziehung zu einem Kontext, Sinn hingegen dem Ganzen zukommt, aber dem einzelnen in seinem Bezug auf das Ganze".

[43]Wissenschaftstheorie und Theologie, 201 f.

[44]Heilsgeschehen und Geschichte, 68 f. Hier wäre auch an den "Grundsatz der durchgängigen Korrespondenz aller geschichtlichen Phänomene" bzw. an die "universalen Korrelationszusammenhänge der Menschheitsgeschichte" zu denken (ebd. 46 f.). Für die These der Notwendigkeit eines universalgeschichtlichen Rahmens beruft sich Pannenberg insbesondere auf R. Wittram (Das Interesse an der Geschichte, 1958, 122-136), und zwar in ausdrücklichem Gegensatz zu Toynbees Kulturzyklentheorie (Kultur am Scheidewege, 1958).

[45]Wissenschaftstheorie und Theologie, 312 f.

[46]Im 1. Teil seines Werkes "Wissenschaftstheorie und Theologie" bemüht sich Pannenberg darum, innerhalb der vielfältigen wissenschaftstheoretischen Diskussionen eine einheitliche Methode für alle Wissenschaften herauszubekommen. Diese Methode erweist hemeneutische Struktur und besteht in der Bildung umfassender Theorien oder theoretischer Modellen, die alle Einzelphänomene erklären sollen, indem sie sie auf verständlicher Weise intengrieren. Im 2. Teil, besonders im 3. Abschnitt (Die Wissenschaftlichkeit der Theologie) des 5. Kapitels, versucht er zu zeigen, wie diese einheitliche Methode auf die Theologie anzuwenden ist.

[47]Über historische und theologische Hermeneutik, 125. (Cfr. G. Simmel: Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 4. Aufl. 1922, 193). Pannenberg spricht sogar von der "Vorordnung der zu überliefernden Sache vor die Kette ihrer Auslegungen" (ebd. 128; vgl. 132 f.).

[48]Hermeneutik und Universalgeschichte, 106-109 und 116 f. Wissenschaftstheorie und Theologie, 164 und 169.

[49]Über historische und theologische Hermeneutik, 149. Siehe auch: Ebd. 148 und 150; Hermeneutik und Universalgeschichte, 116 ff.; Wissenschaftstheorie und Theologie, 197, 202, 205 f., 341, 344 ff., 348 und 423.

[50]Über historische und theologische Hermeneutik, 150.

[51]Wissenschaftstheorie und Theologie, 423.

[52]Ebd. 202.

[53]Ebd. 203.

[54]Ebd. 275 mit Anm. 564. Diese Frage hängt mit der Problematik der Voraussetzungslosigkeit in den Wissenschaften zusammen. Pannenberg stimmt mit E. Spranger im folgenden Grundsatz überein: "'Nicht Voraussetzungslosigkeit ist die Tugend der Wissenschaft, wohl aber Selbstkritik ihrer Grundlagen'" (ebd. 261; cfr. E. Spranger: Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften, 1929, 20).

[55]Ebd. 312 f.

[56]Ebd. 205.

[57]Ebd. 198. Vgl. Hermeneutik und Universalgeschichte, 117 ff. und 124 f.

[58]Wissenschaftstheorie und Theologie, 346 f.

[59]Ebd. 223.

[60]Ebd. 221.

[61]Über historische und theologische Hermeneutik, 139.

[62]Ebd. 125 Anm. 8.

[63]Ebd. 127 Anm. 9; siehe auch 124 f. und 156 f.

[64]Hermeneutik und Universalgeschichte, 107 f. und 116 f. Cfr. H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode, 1960, 286-290.

[65]Wissenschaftstheorie und Theologie, 189 ff.

[66]Ebd. 218. Siehe auch: Über historische und theologische Hermeneutik 142-151.

[67]Wissenschaftstheorie und Theologie, 201 f.

[68]Ebd. 201.

[69]Anthropologie und Gottesfrage, 28.

[70]Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, 277.

[71]Wissenschaftstheorie und Theologie, 347.

[72]Über historische und theologische Hermeneutik, 148.

[73]Hermeneutik und Universalgeschichte, 118.

[74]Über historische und theologische Hermeneutik, 149.

[75]Ebd. 150.

[76]Hermeneutik und Universalgeschichte, 110. Auf der Seite 116 spricht Pannenberg von der "Endlichkeit der menschlichen Erfahrung, die nie in ein absolutes Wissen aufzuheben ist", und auf der Seite 120 ähnlich von der "Endlichkeit, die wie allem menschlichen Denken, so natürlich auch universalgeschichtlichen Entwürfen eignet".

[77]Über historische und theologische Hermeneutik, 154.

[78]Hermeneutik und Universalgeschichte, 120.

[79]Ebd. 139.

[80]Ebd. 154 f.; siehe auch 138 f. Vgl. Was ist Wahrheit?, 218.

[81]Anthropologie und Gottesfrage, 28.

[82]Über historische und theologische Hermeneutik, 158. Siehe auch: Hermeneutik und Universalgeschichte, 119 ff.; Wissenschaftstheorie und Theologie, 201 f.

[83]Heilsgeschehen und Geschichte, 32, 35 und 40; Offenbarung als Geschichte, 133 Anm. 3.

[84]Über historische und theologische Hermeneutik, 156.

[85]Heilsgeschehen und Geschichte, 32.

[86]Wissenschaftstheorie und Theologie, 205.

[87]Über historische und theologische Hermeneutik, 150.

[88]Heilsgeschehen und Geschichte, 76.

[89]Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, 106.

[90]Heilsgeschehen und Geschichte, 75.

[91]Wissenschaftstheorie und Theologie, 220.

[92]Was ist Wahrheit?, 219. Ähnlich behauptet Pannenberg in "Offenbarung als Geschichte", S. 97, daß die Geschichte "von ihrem Ende her ihre Einheit empfängt". Und in bezug auf die Religionsgeschichte sagt er: "Die Einheit der Religionsgeschichte ist ... nicht an ihren Anfängen, sondern eher an ihrem Ende zu suchen" (Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, 275). Über die einende und so Identität stiftende Funktion des Endgeschehens sowohl angesichts des Lebens Jesu und des der Christen als auch in bezug auf das Wesen jeder Wirklichkeit siehe: Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, 173 ff.

[93]Offenbarung als Geschichte, 104.

[94]Wissenschaftstheorie und Theologie, 201.

[95]Ebd. 155.

[96]Über historische und theologische Hermeneutik, 143. Siehe auch: Heilsgeschehen und Geschichte, 68 f. mit Anm. 60.

[97]Theologie als Geschichte, 153.

[98]Heilsgeschehen und Geschichte, 66.

[99]Hermeneutik und Universalgeschichte, 121.

[100]Der Gott der Hoffnung, 391-394. Vgl. Eschatologie und Sinnerfahrung 76 ff.

[101]Über historische und theologische Hermeneutik, 138.

[102]Ebd. 150 f. Vgl. Christliche Theologie und philosophische Kritik, 64 ff., 72 f. und 76 f.

[103]Wissenschaftstheorie und Theologie, 205 f.; vgl. 219 f.

[104]Heilsgeschehen und Geschichte, 74.

[105]Über historische und theologische Hermeneutik, 146.

[106]Was ist der Mensch?, 96.

[107]Ebd. 97.

[108]Ebd. 97 f.

[109]M. Heidegger: Sein und Zeit, 5. Aufl. 1941, 264 f.

[110]Über historische und theologische Hermeneutik, 146 f. Siehe auch: Was ist der Mensch?, 33; Glaube und Vernunft, 249; Eschatologie und Sinnerfahrung, 73; Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik, 155.

[111]Heilsgeschehen und Geschichte, 74 f.

[112]Über historische und theologische Hermeneutik, 146. Vgl. Was ist der Mensch?, 97; Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, 163 und 171 ff.

[113]Heilsgeschehen und Geschichte, 48 und 74.

[113a]Theologie als Geschichte, 332 f. Anm. 43. Selbstverständlich lehnt Pannenberg nur eine Teleologie ab, die ähnlich wie der Entwicklungsgedanke das kontingent Neue ausschließt. Der Telos im Sinne des endgültigen Zieles bildet doch die Grundkategorie des Denkens Pannenbergs, die von ihm aber so gedacht wird, daß sie die Freiheit oder Kontingenz des Prozesses der Wirklichkeit nicht aufhebt. Er klagt in der zitierten Anmerkung darüber, in diesem Punkt von Gerhard Sauter (Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion, 1965, bes. 210, 244, 256 und 266) mißverstanden zu werden.

[114]Heilsgeschehen und Geschichte, 76.

[115]Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 110. Siehe auch: Ebd. 108-113; Hermeneutik und Universalgeschichte, 120. Hier hebt Pannenberg in bezug auf "Hegels System des absoluten Begriffs" hervor, "daß die Zukunft von Hegel nicht mehr als offene Zukunft gedacht werden konnte, sofern ihre Offenheit darin besteht, daß die Zukunft immer wieder überraschende Erfahrungen bringen wird. Mit der Verkennung der unaufhebbaren Endlichkeit der Erfahrung hängt weiter die Verkennung der Unverrechenbarkeit des Zufälligen und damit auch des Individuellen unter das Allgemeine zusammen".

[116]Auf Grund der Mitverantwortung des Menschen bei der noch nicht abgeschlossenen Gottesoffenbarung übernimmt Pannenberg die Auffassung G. Ebelings von der Theologie als "verantwortende(r) Wissenschaft": "Es gehe in ihr darum, 'überkommene Geschichte als zukünftige zu verantworten'" (Wissenschaftstheorie und Theologie, 281. Cfr. G. Ebeling: Theologie und Verkündigung, 1962, 104).

[117]Was ist der Mensch?, 96 f.

[118]Ebd. 98.

[119]Ebd. 67.

[120]Wissenschaftstheorie und Theologie, 198.

[121]Hermeneutik und Universalgeschichte, 116. Für das Ganze siehe: Ebd. 106-122; Über historische und theologische Hermeneutik, 123 ff.; Wissenschaftstheorie und Theologie, 167 ff., 184 und 198-206; Eschatologie und Sinnerfahrung, 79.

[122]Diese Gedanken befinden sich in den in der vorigen Anmerkung angeführten Zitaten.

[123]Hermeneutik und Universalgeschichte, 114. Sich selbst zitierend, bringt Pannenberg diese Definition vom ausgelegten Text wieder in "Wissenschaftstheorie und Theologie", S. 184.

[124]Hermeneutik und Universalgeschichte, 118.

[125]Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 263.

[126]Der Gott der Hoffnung, 391-394. Siehe auch: Eschatologie und Sinnerfahrung, 76-79.

[127]Über historische und theologische Hermeneutik, 147. Der Hinweis auf "Sein und Zeit" bezieht sich auf das Werk M. Heideggers. Auf der Seite 149 schreibt Pannenberg: "An sich hat jeder Entwurf der Universalgeschichte antizipatorischen Charakter im angegebenen Sinne, wie auch jeder existenzielle (und jeder existenziale) Entwurf der Ganzheit des Daseins, wie aber auch jede noch so schlichte Wesensaussage, die es unternimmt zu sagen, was diese oder jene Sache ist". Nähere Erklärungen über den Begriff der "Erscheinung" siehe im Vortrag "Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen", in: Studia Philosophica 26, 1966, 192-207 (auch in: Theologie und Reich Gottes, 79-91).

[128]Was ist Wahrheit?, 219.

[129]Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, 106.

[130]Über historische und theologische Hermeneutik, 150 f.

[131]Analogie und Doxologie, 201.

[132]Glaube und Vernunft, 249 f. In: Eschatologie und Sinnerfahrung, 73, benutzt Pannenberg folgende Appositionen: die "endgültige Bedeutung, das eigentliche Wesen der einzelnen Widerfahrnisse" und "die endgültige Bedeutung, das wahre Sein".

[133]Über historische und theologische Hermenutik, 150 f.

[134]Vgl. ebd. 144 f. Unter Berufung auf David Katz stellt Pannenberg in "Was ist der Mensch?", S. 31, die Wahrnehmung des Zukünftigen als solchen als eine spezifisch menschliche Eigenschaft dar. Cfr. David Katz: Mensch und Tier. Studien zur vergleichenden Psychologie, 1948, 295.

[135]Wissenschaftstheorie und Theologie, 220 mit Anm. 438.

[136]Die Erhaltung der verschiedenen Stufen des Prozesses im Ende schließt jedoch gleichzeitig ihre Verwandlung in sich. Dieser Sachverhalt wird von Pannenberg, wie gesehen, mit Hilfe von Gadamers Theorie der "Horizontverschmelzung" erklärt. Ähnliches ist, wenn auch mit anderer Prägung, bereits in der Logik Hegels zu finden, deren Struktur Pannenberg grundsätzlich zustimmt: "Da die Wahrheit als ein Stufengang verstanden ist, so wird auch die Logik Hegels, deren eigentlicher Gegenstand der Begriff der Wahrheit ist, zu einem Stufengang, in welchem jeweils die höhere Stufe die Wahrheit der vorhergegangenen bildet, sofern sie deren Widersprüche zur Einheit zusammenfaßt und so das vorläufige Ganze des bis dahin zurückgelegten dialektischen Weges enthält... In dieser Weise hat Hegel den Lauf der Geschichte und Religionsgeschichte dargestellt und sicher insoweit mit Recht als es in der Geschichte und namentlich in der Geschichte des Geistes immer wieder um die schöpferische Überwindung der auftretenden Widersprüche und Gegensätze geht" (Was ist Wahrheit?, 218. Vgl. Christliche Theologie und philosophische Kritik, 65 f., 73 und 75). Die Annäherung Gadamers an Hegel ist nicht zufällig. Pannenberg selbst stellt fest: "in der Tat ist die Theorie des Verstehens als Horizontverschmelzung auf dem Boden Hegelscher Dialektik beheimatet" (Hermeneutik und Universalgeschichte, 110 Anm. 31. Cfr. H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode, 1960, 161 f, und 290).

[137]Über historische und theologische Hermeneutik, 144.

[138]Wissenschaftstheorie und Theologie, 219 f. mit Anm. 438.

[139]Ähnliches drückt Pannenberg auch dann aus, wenn er die Zusammengehörigkeit von "Gewißheit und Gewissen" behauptet und erklärt: "Bei der Gewißtheit handelt es sich um die Einordnung einzelner Erfahrungsinhalte in das Ganze unserer Erfahrung, beim Gewissen um das Gestaltwerden des eigenen Selbst, der Ganzheit unseres Seins, in den Einzelheiten unseres Verhaltens" (Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 262).

[140]Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 250. In bezug auf die Meinung Pannenbergs über die Lessingsfrage siehe: Heilsgeschehen und Geschichte, 61 mit Anm. 39 und 40; Über historische und theologische Hermeneutik, 127.

[141]Heilsgeschehen und Geschichte, 58. Cfr. O. Kirn: Glaube und Geschichte, 1900, 59.

[142]Heilsgeschehen und Geschichte, 46 ff.

[143]Ebd. 58 Anm. 30

[144]Ebd. 67.

[145]Ebd. 61.

[146]Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen, 220.

[147]Hermeneutik und Universalgeschichte, 118 f.

[148]Ebd. 110 und 116-122; Über historische und theologische Hermeneutik, 124 f. und 148 ff.

[149]Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, 173; siehe auch 170 ff.

[150]Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 263. Vgl. Der Gott der Geschichte, 118 und 127.

[151]Wissenschaftstheorie und Theologie, 220; siehe auch 155, 201 f., 219, 220 Anm. 438 und 346 f. Dieser Sachverhalt wird religiös ausgedrückt durch die Behauptung, Gott allein sei es, welcher uns von der "Unsicherheit der Zukunft" befreie und uns Bestand verleihe (z.B.: Was ist Wahrheit?, 205 f.; Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 174 f.).

[152]Eschatologie und Sinnerfahrung, 74 f.; Wissenschaftstheorie und Theologie, 314 f.

[153]Wie noch zu sehen ist, wird die ganze Christologie Pannenbergs durch ähnliche dialektische Gedankengänge getragen. Demgemäß begründet er die "Schöpfungsmittlerschaft Christi" sowohl am Anfang der Welt als auch während ihres ganzen Prozesses durch den eschatologischen Charakter des Auftretens Jesu (Grundzüge der Christologie, 169 und 406 ff.). Pannenberg behauptet ganz im allgemeinen: "Erst aus der Zukunft entscheidet sich ja nach biblischer Auffassung das Wesen der Dinge. Was an ihnen ist, entscheidet sich dadurch, was aus ihnen wird. So geschieht also die Schöpfung vom Ende, von der letzten Zukunft her" (ebd. 169. Vgl. Analogie und Doxologie, 201). Über die Begründung der "Identität" - der "Kontinuität" oder des "Wesens" - jeder geschichtlichen Wirklichkeit auf das Endgeschehen und über ihre damit verbundene, bis dahin dauernde Verborgenheit siehe: Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, 171 ff.

[154]Christliche Theologie und philosophische Kritik, 65.

[155]Ebd. 66. [156]Ebd. 73.

9. Kapitel (S. 263-304)

[1]Christologie und Theologie, 129

[2]Ebd. 130.

[3]Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 251.

[4]Offenbarung als Geschichte, 10.

[5]Ebd. 8 f.

[6]Ebd. 9 f. In bezug auf die Auffassung von Offenbarung als Selbstoffenbarung besteht heute nach Pannenberg "eine bemerkenswerte Übereinstimmung" (ebd. 8 mit Anm. 2). Das Thema des Offenbarungsbegriffs und der daraus folgenden Einzigkeit der Offenbarung wurde bereits oben, S. 149 f. und 157 mit Anm. 57, vorbeigehend berührt.

[7]Grundzüge der Christologie, 128.

[8]Christologie und Theologie, 135.

[9]Person und Subjekt, 93.

[10]Christologie und Theologie, 135.

[11]Ebd. 134.

[12]Ebd. 136.

[13]Person und Subjekt, 93.

[14]Christologie und Theologie, 130.

[15]Ebd. 145.

[16]Über historische und theologische Hermeneutik, 132.

[17]Ebd. 135.

[18]Christologie und Theologie, 131.

[19]Ebd. 134; siehe auch 131 ff.

[20]Ebd. 131.

[21]Ebd. 133.

[22]Ebd. 134.

[23]Ebd. 135-145.

[24]Offenbarung als Geschichte, 10 f.

[25]Grundzüge der Christologie, 128.

[26]Ebd. 123 f.

[27]Ebd. 124-131.

[28]Ebd. 125.

[29]Offenbarung als Geschichte, 18 und 20.

[30]Über historische und theologische Hermeneutik, 133. Siehe auch: Kerygma und Geschichte, 84; Was ist eine dogmatische Aussage?, 169.

[31]Offenbarung als Geschichte, 107.

[32]Grundzüge der Christologie, 342.

[33]Ebd. 343.

[34]Offenbarung als Geschichte, 107.

[35]Über historische und theologische Hermeneutik, 155. Vgl. Eschatologie und Sinnerfahrung, 78 f.

[36]Grundzüge der Christologie, 59.

[37]Ebd. 195.

[38]Ebd. 47.

[39]Ebd. 57.

[40]Ebd. 61.

[41]Ebd. 259.

[42]Ebd. 261 ff.

[43]Ebd. 58 f.

[44]Person und Subjekt, 93.

[45]Grundzüge der Christologie, 343.

[46]Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, 292.

[47]Ebd. 292.

[48]Ebd. 294.

[49]Ebd. 294 Anm. 59.

[50]Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 183.

[51]Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik, 157.

[52]Christologie und Theologie, 139-142. Pannenberg bezweifelt sogar die Haltbarkeit des Begriffs der Selbstentäußerung überhaupt: "Der Gedanke der Selbstentäußerung ist überhaupt innerlich unklar: Wie kann sich ein Subjekt durch sein eigenes Handeln seiner selbst entäußern, da es doch vielmehr durch solches Handeln sich selbst äußert, sich ausdrückt?" (ebd. 142 Anm. 1). In bezug auf das Theodizeeproblem weist er "kenotische Theoreme" zurück, "die den Widerspruch einer Selbstaufhebung Gottes implizieren" (Der Gott der Geschichte, 126). "Selbstentäußerung", "Selbstentfremdung", "Selbstaufhebung", "Selbsthingabe" sind Ausdrücke, die eigentlich nur auf den Menschen anwendbar sind, sofern er seine Vorfindlichkeit aufgeben soll, um sein eigentliches, noch ausstehendes Selbst erreichen zu können. Ähnliches gilt auch für den Personbegriff als solchen und daher auch für jede der trinitarischen Personen, aber nur sofern es zur Person gehört, die eigene Erfüllung im anderen zu finden. Solche Ausdrücke dürfen aber nicht auf das Wesen Gottes als solches bezogen werden, denn dieses ist als selbstgenügend zu denken.

[53]Grundzüge der Christologie, 346.

[54]Ebd. 246.

[55]Ebd. 247-250. Vgl. Wissenschaftstheorie und Theologie, 111. Hier berichtet Pannenberg von der Auseinandersetzung zwischen E. Troeltsch und W. Herrmann über das Verhältnis zwischen Eschatologie und Sittlichkeit.

[56]Grundzüge der Christologie, 250.

[57]Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, 292.

[58]Über historische und theologische Hermeneutik, 155.

[59]Der Gott der Hoffnung, 398.

[60]Grundzüge der Christologie, 347.

[61]Ebd. 347.

[62]Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, 109.

[63]Person und Subjekt, 94.

[64]Der Gott der Hoffnung, 398.

[65]Offenbarung als Geschichte, 107.

[66]Ebd. 107.

[67]Was ist Wahrheit?, 220.

[68]Oben wurde schon "als exegetisch und historisch unhaltbar" dargestellt, "daß Jesus irgendeinen der überlieferten messianischen Titel für sich in Anspruch genommen hätte" (S. 268). Er soll konkret vom apokalyptischen Menschensohn nur in der dritten Person und so als von einer von ihm selbst verschiedenen Gestalt gesprochen haben (Grundzüge der Christologie, 53 ff. und 338). Das Nichtwissen ist jedoch nach Pannenberg nicht immer als Ausdruck der Unvollkommenheit anzusehen, da es "in bestimmter Hinsicht, nämlich als Innesein der noch unentschiedenen Zukunft, Bedingung menschlicher Offenheit und Freiheit ist. In diesem Sinne ist zu verstehen, daß Jesu Nichtwissen sich offenbar nicht nur auf den Tag des Gerichtes, sondern damit auch auf seine eigene Person bezog und daß gerade darin die Vollkommenheit Jesu in der Hingabe an den Gott der eschatologischen Zukunft ihre Vollendung erreicht. Dieses Nichtwissen ist geradezu Bedingung der Einheit Jesu mit diesem Gott" (ebd. 344 f.). In einer Anmerkung zu diesem Text erklärt er: "Vielmehr gehört, wie im Text oben angedeutet, die Begrenztheit des Wissens Jesu, sogar hinsichtlich seines eigenen Verhältnisses zu Gott, zur Vollkommenheit der Hingabe seiner Person an die Zukunft des Vaters" (ebd. 345 Anm. 24).

[69]Offenbarung als Geschichte, 140 f.

[70]Grundfragen systematischer Theologie, Band 2, Vorwort, 9.

[71]Grundzüge der Christologie, 127.

[72]Ebd. 130.

[73]Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, 160.

[74]Über historische und theologische Hermeneutik, 157.

[75]Grundzüge der Christologie, 195.

[76]Was ist der Mensch?, 101.

[77]Offenbarung als Geschichte, 98.

[78]Theologie als Geschichte, 160. Vgl. Grundzüge der Christologie, 128.

[79]Der Gott der Geschichte, 123.

[80]Ebd. 124.

[81]Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, 109 f. Siehe auch Anm. 34.

[82]Ebd. 108.

[83]Ebd. 110. Noch entschiedener äußert sich Pannenberg in: Person und Subjekt, S. 95. Hier hält er das moderne theologische Thema der Personalität Gottes für "tief problematisch" und "irreführend" und vermutet, daß es sich dabei "um eine anthropomorphe Auffassung Gottes nach dem Bilde des modernen Ideals eines mit unumschränkter Macht ausgestatteten Subjekts handelt". Er fügt hin-

zu: "Wenn der eine Gott in der Einheit seines Wesens schon Person wäre, dann würde die trinitarische Differenzierung als eine personale in der Tat nicht nur überflüssig, sondern auch inkonsistent. Wenn das eine göttliche Wesen schon abgesehen von der trinitarischen Dreifalt als Person erfaßbar wäre, wo sollte dann noch Raum sein für die Personen des Vaters und des Sohnes, und wie sollte der Geist anders als die unpersönliche Kraft des einen Gottes denkbar sein? Die Pointe der Trinitätslehre liegt gerade darin, daß der eine Gott für sich, abgesehen von den drei Personen, nicht Person ist, sondern jeweils nur in der Person des Vaters und des Sohnes - und dann auch Person in der Gestalt des Geistes. Das 'Antlitz' des einen Gottes ist dreifach, und zwar nicht nur für uns, sondern auch für die trinitarischen Personen selbst ist ihr Verhältnis zum göttlichen Wesen, wie schon erwähnt wurde, vermittelt durch die andern beiden Personen, so ist Person immer nur Antlitz, Erscheinungsform des einen göttlichen Wesens. Und die Eigenart des göttlichen Wesens liegt gerade darin, daß es in definitiv unaussprechlicher, obwohl der Beschreibung zugänglicher Identität nur in der Dreiheit der Personen erfaßt werden kann. Die Einheit Gottes kann darum nicht durch einen anderen Begriff als den Gottes selbst in der Dreiheit seiner Personen erfaßt werden".

[84]Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, 110 Anm. 34. Vgl. Grundzüge der Christologie, 184 f. Auf der Seite 185 wird gesagt, daß die "wechselseitige Einwohnung von Vater, Sohn und Geist die spezifisch christliche Erkenntnis der Einheit Gottes begründet". Siehe auch: Person und Subjekt, 93 und 95. Daß der Gottesbegriff Totalität bzw. Unendlichkeit in sich schließt und daher die Welt irgendwie mit einbeziehen soll, wurde oft in den vergangenen Kapiteln hervorgehoben. Im 7. Kapitel, S. 208, wurde darauf hingewiesen, daß Gott erst durch den Gedanken der Erschaffung der Materie durch ihn eigentlich monotheistisch und unendlich gedacht wurde. Die Annahme einer als von Gott unabhängig existierend gedachten Materie würde Dualismus bedeuten und daher die Auffassung vom einen Gott unmöglich machen.

[85]Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, 111.

[86]Grundzüge der Christologie, 164.

[87]Ebd. 165.

[88]Ebd. 166.

[89]Christologie und Theologie, 129.

[90]Grundzüge der Christologie, 156.

[91]Ebd. 157. Auf Seite 156 Anm. 95 weist Pannenberg auf "die Bewegung des christologischen Denkens 'von unten nach oben'" hin, "die den Vorgang christologischer Traditionsbildung im Urchristentum (nicht immer auch die Struktur der verwendeten Vorstellungen) kennzeichnet".

[92]Der Gott der Geschichte, 123; vgl. 124 f.

[93]Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, 101 und 110; Grundzüge der Christologie, 184 Anm. 155.

[94]Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, 110.

[95]Mit der Problematik dieser begrifflichen Bestimmung beschäftigt sich Pannenberg vor allem in seiner Schrift "Person und Subjekt", bes. S. 85-95.

[96]Grundzüge der Christologie, 134 f.

[97]Ebd. 136.

[98]Ebd. 140.

[99]Ebd. 136 ff., 140 ff., 150 ff., 317, 332 f.; Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, 171 f.

[100]Grundzüge der Christologie, 169.

[101]Ebd. 169, 406-413.

[102]Über historische und theologische Hermeneutik, 156 f.

[103]Ebd. 156.

[104]Siehe z.B.: Heilsgeschehen und Geschichte, 28 ff., über Bultmann; ebd. 35 f. über Karl Löwith und Wilhelm Kamlah; Theologie als Geschichte, 310-314, über Martin Buss (vgl. ebd. 181-195 im Beitrag Buss' selber); ebd. 334 Anm. 43 über die durch Dualismus geprägte "neue, eschatologisch orientierte Theologie" im allgemeinen; Der Gott der Geschichte, 113 f., über K. Löwith und dessen Bezug auf R. Bultmann.

[105]Grundzüge der Christologie, 85-103; Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, 163-169.

[106]Z.B.: Heilsgeschehen und Geschichte, 43 f.; Über historische und theologische Hermeneutik, 153 und 156 f.; Was ist Wahrheit?, 220 f.; Offenbarung als Geschichte, 105; Was ist der Mensch?, 57 und 93 f.; Grundzüge der Christologie, 70 f.; Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, 168. Hier, in der Anm. 4, äußert Pannenberg Bedenken gegen die von ihm selber bis dahin vertretene Auffassung, alles Reden von der Wirklichkeit des Auferstandenen habe einen metaphorischen Charakter. Er schlägt vor, "einen Begriff des 'Lebens' zu bilden, innerhalb dessen unser organisches und mindestens in höher organisierten Gestalten todverfallenes Leben nur einen speziellen Fall darstellte". Siehe auch Pannenbergs Nachwort zum Werk I. Bertens "Geschichte, Offenbarung, Glaube", 1970, 135-138.

[107]Was ist Wahrheit?, 220 f. Vgl. Was ist der Mensch?, 93 f.

[108]Heilsgeschehen und Geschichte, 43 f.

[109]Offenbarung als Geschichte, 105.

[110]Christologie und Theologie, 143. Siehe auch: Ebd. 145; Der Gott der Geschichte, 122 f.

[111]Theologie als Geschichte, 336 Anm. 45. Cfr. J. Moltmann: Theologie der Hoffnung, 1964, 73.

[112]Über historische und theologische Hermeneutik, 126.

[113]Ebd. 138; siehe auch 139 und 152-155.

[114]Grundzüge der Christologie, 157.

[115]Ebd. 157 mit Anm. 96.

[116]Ebd. 187.

[117]Analogie und Doxologie, 201.

[118]Grundzüge der Christologie, 423.

[119]M. Kähler: Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, 1892, 22.

[120]Ebd. 19.

[121]Über historische und theologische Hermeneutik, 135 f. In bezug auf seine Haltung vor M. Kähler siehe auch dort Anm. 16 und: Grundzüge der Christologie, 16 f.

[122]Über historische und theologische Hermeneutik, 133.

[123]Z.B.: Über historische und theologische Hermeneutik, 155 ff.; Was ist Wahrheit?, 221; Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, 292.

[124]Offenbarung als Geschichte, 106.

[125]Wissenschaftstheorie und Theologie, 319 f. mit Anm. 621.

[126]Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, 275.

[127]Z.B.: Heilsgeschehen und Geschichte, 43, 69 Anm. 60; Was ist der Mensch?, 102 f.; Wissenschaftstheorie und Theologie, 396 f.

[128]Heilsgeschehen und Geschichte, 43.

[129]Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 181. Siehe auch: Über historische und theologische Hermeneutik, 153 ff.

[130]Über historische und theologische Hermeneutik, 155.

[131]Ebd. 138 f.

[132]Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, 270; siehe auch 268 f.

[133]Ebd. 270 Anm. 33.

[134]Über historische und theologische Hermeneutik, 124. Auf der Seite 127 Anm. 9 ist Ähnliches zu lesen: "Die tiefere Schwierigkeit besteht darin, daß die historische Differenz es fraglich werden läßt, was eigentlich die christliche Sache ausmacht".

[135]Wissenschaftstheorie und Theologie, 349; vgl. 350.

[136]Kerygma und Geschichte, 86.

[137]Über historische und theologische Hermeneutik, 124 f. und 132 f.

[138]Grundzüge der Christologie, 404; siehe auch 406 und 411.

[139]Wissenschaftstheorie und Theologie, 378.

[140]Ebd. 383.

[141]Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 311. Vgl. Analogie und Doxologie, 201; Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 263.

[142]Z.B.: Heilsgeschehen und Geschichte, 73-77; Über historische und theologische Hermeneutik, 146 f.; Theologie als Geschichte, 332 Anm. 43; Grundzüge der Christologie, 332 f.

[143]Über historische und theologische Hermeneutik, 157 f.

[144]Was ist Wahrheit?, 222.

[145]Über historische und theologische Hermeneutik, 150 f.

[146]Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 177; siehe auch 178-181. Vgl. Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 113.

[147]Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, 111.

[148]Der Gott der Geschichte, 118; vgl. 127.

[149]Ebd. 122.

[150]Ebd. 123. Hegels Auffassung der Trinität birgt nach der Meinung Pannenbergs die entgegengesetzten Gefahren der vollen Trennung und der vollen Identität zwischen Gott und Schöpfung in sich. Indem das innertrinitarische Leben mit

den in der Einheit des Begriffs vorhandenen logischen Momenten gleichgesetzt wird, wird es als "von der Geschichte der Welt verschieden" und als ihr vorangehend gedacht; andererseits "aber findet der Begriff Gottes seine Realisierung erst im Weltprozeß, und damit scheint der Gottesgedanke im Weltprozeß unterzugehen" (ebd. 122).

[151] Ebd. 123.

[152] Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, 111 mit Anm. 34.

[153] Der Gott der Geschichte, 123.

[154] Ebd. 122.

[155] Ebd. 125.

[156] Ebd. 122.

[157] Ebd. 124.

[158] Ebd. 127.

[159] Christologie und Theologie, 143.

[160] Der Gott der Geschichte, 125 f.

[161] Ebd. 126.

[162] Ebd. 126.

[163] Christologie und Theologie, 135.

[164] Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 180.

[165] Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen, 220.

[166] Der Gott der Geschichte, 126.

[167] Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 182.

[168] Ebd. 182.

[169] Ebd. 183.

[170] Der Gott der Hoffnung, 398. Vgl. Grundzüge der Christologie, 361. (Vergleiche oben S. 138 Anm. 118).

[171] Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 183.

[172] Christologie und Theologie, 144 f.

[173] Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums, 205 f. Vgl. Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 178 f., 181 und 186.

[174] Der Gott der Geschichte, 126.

[175] Ebd. 126.

[176] Ebd. 127.

[177] Christologie und Theologie, 142.

[178] Ebd. 143 f.

[179] Ebd. 141. Vgl. Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen, 219-225.

[180] Der Gott der Geschichte, 127 f. Vgl. Christologie und Theologie, 140 f. und 143 f.

[181] Grundzüge der Christologie, 343.

[182]Christologie und Theologie, 138. Vgl. Heilsgeschehen und Geschichte, 73 Anm. 66.

[183]Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 185.

[184]Der Gott der Geschichte, 127.

[185]Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums, 197.

[186]Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 186.

[187]Der Gott der Geschichte, 122.

[188]Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 324 f. und 344 f.

[189]Offenbarung als Geschichte, 105.

[190]Der Gott der Hoffnung, 398

[191]Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 186.

[192]Der Gott der Geschichte, 127.

10. Kapitel (S. 306-317)

[1]Die Auseinandersetzung Pannenbergs mit dem Neopositivismus über die Wissenschaftlichkeit oder empirische Verifizierbarkeit der metaphysischen oder religiösen Aussagen ist samt den zutreffenden Belegen in seinem Buch "Wissenschaftstheorie und Theologie", insbesondere im 1. Kapitel unter dem Titel "Vom Positivismus zum kritischen Rationalismus", vorzufinden. Ich werde diese Auseinandersetzung nicht im einzelnen wiedergeben, sondern nur allgemeine Züge davon. Pannenberg legt erst im 2. Teil des gerade angeführten Buches, vor allem im 3. Abschnitt ("Die Wissenschtlichkeit der Theologie") des 5. Kapitels ("Theologie als Wissenschaft von Gott") seine konkrete Auffassung von der empirischen Verifizierung theologischer Aussagen dar.

[2]Bei Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie, 35 f., 330 f. und 333.

[3]Bei Pannenberg: Ebd. 40 f. und 339.

[4]Vergessen wir nicht, daß für Pannenberg Metaphysisches und Theologisches im Grunde zusammenfallen (s.o.: S. 159 ff.).

[5]Siehe Pannenbergs Darlegung von Poppers, Bartleys und Alberts Kritik an Religion und Theologie samt den zutreffenden Belegen in: Ebd. 37-52.

[6]W.W. Bartley: Flucht ins Engagement, 1962 (engl. 1961), 75 f.

[7]Hermeneutik und Universalgeschichte, 114 Anm. 34.

[8]Wissenschaftstheorie und Theologie, 43 Anm. 62; siehe auch 204 f. Anm. 402. Am ausdrücklichsten ist dieser Sachverhalt oben in den hermeneutischen Erörterungen des 8. Kapitels zum Vorschein gekommen, und zwar vor allem da, wo vom Zusammenfall der Sinn- und der Wahrheitsfrage die Rede ist (bes. S. 258-262). Im Rahmen einer Erörterung über die Zusammengehörigkeit des gegenständlichen und des subjektiven bzw. intersubjektiven Aspekts der Wahrheit innerhalb der Sinntotalität schreibt Pannenberg: "Kohärenz- und Konsensusaspekt können zusammengenommen werden, weil systematischer Zusammenhang und intersubjektive Übereinstimmung Teilaspekten der kontextuellen Sinntotalität entsprechen" (Wissenschaftstheorie und Theologie, 219 Anm. 436).

[9]Wissenschaftstheorie und Theologie, 337.

[10]H. Scholz: Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?, in: Zwischen den Zeiten 9, 1931, 8-53. Siehe bei Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie, 270 ff. und 329-337.

[11]Wissenschaftstheorie und Theologie, 329.

[12]Ebd. 335. [13]Ebd. 267. [14]Ebd. 333. [15]Ebd. 302.

[16]Christologie und Theologie, 134. Barth verbindet auch den Gedanken des Selbsterweises Gottes mit denen des ontologischen Gottesbeweises und der Trinität. Indem er aber die Trinität nicht mit Hilfe des Korrelationsbegriffs, sondern als Selbstentfaltung einer anthropomorph-personalistisch aufgefaßten göttlichen Subjektivität versteht (s.o.: S. 280 ff.), münden seine Gedankengänge noetisch in eine vertikale Worttheologie. Siehe eine Darstellung dieser Problematik in Pannenbergs Aufsatz: Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, mit dem Untertitel: Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels.

[17]Wissenschaftstheorie und Theologie, 54 ff. Auf der Seite 56 Anm. 94 bestreitet Pannenberg unter Berufung auf T.S. Kuhn die "Möglichkeit einer neutralen Beobachtersprache" und behauptet, "daß die Ausarbeitung einer 'reinen Beobachtungssprache' erst nach Festlegung der Erfahrung auf eine bestimmte Theorie möglich ist" (cfr. T.S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 1967, engl. 1962, 169 und 173).

[18]Wissenschaftstheorie und Theologie, 57.

[19]Ebd. 57.

[20]Ebd. 57. Pannenberg zitiert im Text R. Carnap (Logische Syntax der Sprache, 1934, 246), welcher, wie Pannenberg selbst ebd. Anm. 95 erklärt, seinerseits sich auf Duhem und Poincaré beruft. Ferner weist Pannenberg hier darauf hin, daß auch Popper diese Auffassung teilt.

[21]Wissenschaftstheorie und Theologie, 58 f. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf das bereits zitierte Werk Kuhns "Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen".

[22]Wissenschaftstheorie und Theologie, 339.

[23]K. Popper: Logik der Forschung, 1935, 223; ders.: Conjectures and Refutations, 1963, 13 ff. und 21 f. Siehe auch bei Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie, 38 f., 42 und 44.

[24]Wissenschaftstheorie und Theologie, 58 f.

[25]Ebd. 44.

[26]Ebd. 339.

[27]Ebd. 335; siehe auch 39. Cfr. K. Popper: Logik der Forschung, a.a.O., 7 f.

[28]T.S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, a.a.O., 192 f.

[29]Wissenschaftstheorie und Theologie, 339.

[30]Ebd. 59.

[31]Ebd. 335.

[32]Ebd. 335.

11. Kapitel (S. 318-330)

[1]Wissenschaftstheorie und Theologie, 330.

[2]Ebd. 332. [3]Ebd. 331. [4]Ebd. 332 f.

[5]Ebd. 330. Die Frage der Spezifität der Theologie wurde bereits im 5. Kapitel berührt, und zwar bei der Behandlung der Frage der Zusammengehörigkeit und Abgrenzung im Hinblick auf Philosophie und Theologie (s.o.: S. 161 f.).

[6]Ebd. 302. [7]Ebd. 302 f. [8]Ebd. 302. [9]Ebd. 302. [10]Ebd. 335 f.

[11]Ebd. 335. [12]Ebd. 328. [13]Ebd. 328.

[14]Ebd. 329. Die im letzten Zitat vorkommende Meinung Pannenbergs entspricht seinem ökumenischen Engagement. Es läßt sich jedoch bezweifeln, ob er mindestens im Bereich der Theologie einen solchen Optimismus konsequent vertreten kann, nachdem er die heute herrschenden theologischen Grundrichtungen so oft und so hart angreift. Im Hinblick auf die wichtige Frage der geschichtlichen Begründung des Glaubens äußert er die Meinung, daß die moderne Kerygmatheologie "blind für die sich durch die christlichen Gemeinden verbreitende Ratlosigkeit in dieser Sache" wird (Kerygma und Geschichte, 82) (vgl.o.: S. 82-87). Sogar in bezug auf das nach ihm für das Verständnis des Wesens des Christentums so grundlegende Thema der Entdeckung der apokalyptischen Bedingtheit der Botschaft Jesu und seines Geschicks spricht er von "allen Versuchen zur Verdrängung dieser Erkenntnis, von denen die jüngste Theologiegeschichte bis auf den heutigen Tag erfüllt ist" (Über historische und theologische Hermeneutik, 129). Im Vorwort zum Sammelband "Gottesgedanke und menschliche Freiheit", S. 6, redet er ganz im allgemeinen von der "Wirrnis der theologischen Lage".

[15]Wissenschaftstheorie und Theologie, 389-392.

[16]Ebd. 384 ff.

[17]Über historische und theologische Hermeneutik, 153.

[18]Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 181.

[19]Grundfragen systematischer Theologie, Band 2, Vorwort, 9.

[20]Wissenschaftstheorie und Theologie, 344.

[21]Ebd. 345.

[22]In: Wissenschaftstheorie und Theologie, S. 421 Anm. 796, sagt Pannenberg als Erklärung seiner eigenen Auffassung vom "Wesen des Christentums" als Geschichte, daß diese Konzeption "den Gang der Geschichte selbst über Wesen, Idee und Wahrheit" - er hätte ebenfalls sagen können: über Begriff und Bewährung - "des Christentums entscheiden läßt".

[23]Ebd. 340. [24]Ebd. 341. [25]Ebd. 344. [26]Ebd. 342 f.

[27]Heilsgeschehen und Geschichte, 78; siehe auch S. 77.

[28]Wissenschaftstheorie und Theologie, 343.

[29]Ebd. 347 f.

[30]K. Popper: Logik der Forschung, 1935, 7 f. Bei Pannenberg: Ebd. 39.

[31]Wissenschaftstheorie und Theologie, 341.

[32]Ebd. 344. [33]Ebd. 345. [34]Ebd. 348. [35]Ebd. 346. [36]Ebd.346.

[37]Ebd. 423. [38]Ebd. 346 f. [39]Ebd. 347.

[40]Ebd. 346 f. Cfr. J. Hick: Philosophy of Religion, 1963, 100 ff.; ders.: Faith and Knowledge, 2. ed., 1966, 169 ff.; I.M. Crombie: Theology and Falsification, in: New Essays in Philosophical Theology, ed. A. Flew und A. MacIntyre (1955) 1963, 109-130. Den letzten Gedankengängen im Text sind wir vielfach während der Darlegung des Ansatzes Pannenbergs begegnet; siehe z. B. S. 102-113, 235-263, 284-293 und 301-304.

ANHANG (S. 331 - 363)

[1]Die Ablehnung der anthropomorphen Gottesvorstellung innerhalb der existenzialtheologie befindet sich bereits implizit in der anderen Ablehnung des objektivierenden Denkens überhaupt (s.o.: S. 65 f.). Im 5. Kapitel sahen wir, wie sowohl Paul Tillich als auch Pannenberg trotz ihrer Annahme des objektivierenden Denkens Gott nicht als einen Gegenstand neben den anderen, sondern als eine durch ihre Wirkung in allen Gegenständen vorhandene, selber ungegenständliche Kraft darstellen. Eine breitere Bibliographie über die Ablehnung der herkömmlichen Gottesvorstellung durch die moderne Theologie ist in der Anmerkung 49 der Seite 26 vorzufinden.

[2]J. Hochstaffl: Negative Theologie, 1976, 16 f. mit Anm. 12.

[3]Der Ausdruck "Handlungstheorie" darf nicht ohne weiteres auf den Ansatz Pannenbergs angewandt werden. Er setzt sich mit den soziologischen Ansätzen auseinander, die sich als Handlungstheorie im Sinne der Konzentration auf die ausdrücklichen Intentionen der handelnden Subjekte verstehen, und wirft ihnen Unzulänglichkeit vor. Nach ihm muß jede Handlungstheorie in den umfassenderen Rahmen der Sinnfrage eingeordnet werden (Wissenschaftstheorie und Theologie, 82-105).

[4]Neue Wege katholischer Christologie, in: ThLZ 82, 1957, 100.

[5]J.B. Metz: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977.

[6]Anthropologie und Gottesfrage, 20.

[7]Insofern ist erstaunlich, daß J.B. Metz Pannenberg eine dem Transzendentalismus naheliegende und daher ungeschichtliche Anthropologie zuschreibt. Zuerst stellt er die Frage: "Gefragt sei nur, ob dieser Vorgriff selbst überhaupt etwas mit Geschichte zu tun hat, d.h. ob auch der Vorgriff selbst temporale Strukturen hat. Anders ausgedrückt: Stellt diese transzendentale Anthropologie in Rechnung, daß der vorgreifende Mensch als Ganzer geschichtlich existiert?" (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, a.a.O., 62). Dann erklärt er in einer auf diesen Text bezogenen Anmerkung: "Und diese Frage wäre z.B. auch an die Antizipations-Anthropologie W. Pannenbergs zu stellen". Gegen diesen Vorwurf spricht Pannenbergs Unterscheidung von "Vorverständnis" und "Vorbegriff": Das inhaltlich unbestimmte und hypothetische Vorverständnis bekommt Konkretheit und Verwirklichung erst durch geschichtlich bedingte, sich als ganze verändernde Vorbegriffe oder Vorentwürfe (8. Kap., d und g).

[8]Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, 283, Anm. 47. Der Seitenverweis im Text bezieht sich auf Rahners Buch "Hörer des Wortes", 2. Aufl. 1963.

[9]Cfr. W. Kasper: Glaube und Geschichte, 1970, 16.

[10]B. Casper: Bedeutung der Lehre vom Verstehen für die Theologie, in: B. Casper/K. Hemmerle/P. Hünermann: Theologie als Wissenschaft, Freiburg 1969, 24 f.

[11]Ebd. 29.

[12]Wissenschaftstheorie und Theologie, 289. Die Seitenverweise im Text beziehen sich auf die bereits angeführte Schrift Caspers.

[13]Ebd. 289.

[14]Ebd. 289 f.

[15]Ebd. 290.

[16]E. Schillebeeckx: Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, 1971, 156.

[17]Wissenschaftstheorie und Theologie, 287 f.

[18]E. Schillebeeckx: Glaubensinterpretation, a.a.O., 96 ff.

[19]Ebd. 142.

[20]Wissenschaftstheorie und Theologie, 289 f., Anm. 586. Pannenberg verweist hier auf Schillebeeckx' bereits angeführten Sammelband "Glaubensinterpretation", S. 96 ff. und 142, und weist darauf hin, daß diese Funktion der negativen Dialektik Schillebeeckx' "schon in: Gott - die Zukunft des Menschen, 1969, 162 angedeutet worden war".

[21]Wissenschaftstheorie und Theologie, 290.

[22]Ebd. 290 f. Die im Text wiedergegebenen Gedanken Schillebeeckx' befinden sich in: Glaubensinterpretation, 46 f. und 169 und in: Gott - die Zukunft des Menschen, 41 und 43 f.

[23]J. Moltmann: Theologie der Hoffnung, 1964, 73. Siehe die Antwort Pannenbergs in: Theologie als Geschichte, 336 Anm. 45.

[24]E. Schillebeeckx: Gott - die Zukunft des Menschen, a.a.O., 39.

[25]Wissenschaftstheorie und Theologie, 291.

[26]E. Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, 2. Aufl., Tübingen 1977. Vgl. ders.: Thesen zur Grundlegung der Christologie, in: Unterwegs zur Sache, München 1972, 274 ff. Es sei auch bemerkt, daß Pannenberg doch die Notwendigkeit vertritt, die göttlichen Eigenschaften als ewige zu behaupten. Nach ihm sind aber solche Behauptungen - die doxologischen Aussagen - nur unter der Voraussetzung einer eschatologischen Perspektive möglich: Was erst am Ende eigentlich - d.h. bei Pannenberg: gänzlich und endgültig - zur Wirklichkeit wird, soll eben auf Grund der Kategorie der Rückwirkung als Ewiges behauptet werden.

[27]Ein gutes Beispiel davon ist sein Verständnis von Amt, das Pannenberg unter dem Titel "Ökumenisches Amtsverständnis" in einer Besprechung des Memorandums ökumenischer Universitätsinstitute vom Frühjahr 1973, dem hier ausgearbeiteten Amtsbegriff zustimmend, darlegt und das "eine Erweiterung des üblichen protestantischen Amtsverständnisses" in katholische Richtung hin darstellt (in: Ethik und Ekklesiologie, 268-285, Zitat 273). Vgl. H. Fries: Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Wort zum Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Institute, in: Catholica 27, 1973, 188-208.

[28]In: Papsttum als ökumenische Frage, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Institute, München-Mainz 1979, 308.

[29]Ebd. 308 f.

[30]Ebd. 309. Siehe als Vergleich folgendes Kommentar zu dieser Frage aus der katholischen Seite: H. Fries: Ex sese, non ex consensu ecclesiae, in: Volk Gottes, Festgabe für J. Höfer, hrsg. v. R. Bäumer und H. Dolch, Freiburg 1967, 480-500. Nach Fries handelt es sich um eine "auch jetzt noch sehr interpretationsbedürftige Formulierung" (496). Er verlangt, "alle Dienste und Funktionen der Kirche ... als Diakonie zu begreifen" und das der Kirche "eigene 'ex sese' als ein 'pro' und als ein 'propter'" und da-

her als frei von "einer falsch verstandenen Selsbtherrlichkeit und einem unangebrachten Triumphalismus" zu verstehen (499). Trotz der weitgehenden Übereinstimmung zwischen Fries und Pannenberg in der Sache gibt es aber eine nicht zu übersehende Differenz unter ihnen in der Form der Argumentation: Während Fries läßt seine Argumentation auf einem Begriff der Kirche beruhen, bezieht sich Pannenberg auf das "ex sese" der Aussage, falls sie wahr ist. Die zwei Argumente schließen nicht einander aus, setzen aber die Akzente ganz deutlich an verschiedene Stelle. Wie in den Darlegungen im Text noch festzustellen ist, kommt Pannenberg zum Begriff von Kirche und Papsttum erst in einem weiteren Schritt, in dem er sie als Dienst an dem "ex sese" der Wahrheit darstellt.

[31] Papsttum als ökumenische Frage, a.a.O., 309.

[32] Ebd. 312.

[33] Ebd. 246.

[34] Ebd.

[35] Einsicht und Glaube, 227.

[36] H. Th. Goebel: Wort Gottes als Auftrag. Zur Theologie von R. Bultmann, G. Ebeling und W. Pannenberg, 1972, 267.

[37] T. Rendtorff: Was heißt "interdisziplinäre Arbeit" für die Theologie?, in: J.B. Metz/T. Rendtorff: Die Theologie in der interdisziplinären Forschung, 1971, 50.

[38] E. Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt, a.a.O., 1 f.

[39] Ebd. 57.

[40] Einsicht und Glaube, 227.

[41] E. Feifel: Erfahrungen mit dem Glauben - eine unbewältige Aufgabe der Theologie, in: Erfahrungen mit dem Bußsakrament, Bd. 1, München 1978, 391-396, bes. 395.

[42] E. Käsemann: Theologie, in: Theologie für Nichttheologen, 4. Folge, hrsg. v. H.J. Schutz, Stuttgart 1965, 52.

[43] H. Fries: Wie heute von Gott reden?, in: H. Fries/Kl. Hemmerle/W. de Pater/E. Zenger: Möglichkeiten des Redens über Gott, Düsseldorf 1978, 9.

[44] Insofern ist der Ablehnung H. Freis' von folgenden Behauptungen E. Jüngels zuzustimmen: "Gott ist weltlich nicht notwendig. Der Mensch kann ohne Gott menschlich sein" (Wie heute von Gott reden?, a.a.O., 27; vgl. 22).

[45] Der Gott der Hoffnung, 389.

[46] Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, 257 f.

[47] Heilsgeschehen und Geschichte, 37. Siehe auch ebd. 38-40.

[48] Was ist der Mensch?, 102.

[49] Ebd. 85.

[50] Was ist Wahrheit?, 219 f.

[51] Wissenschaftstheorie und Theologie, 155.

[52] Ebd. 307.

[53] Grundzüge der Christologie, 175.

[54]Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 234.

[55]Grundzüge der Christologie, 185.

[56]Ebd. 177.

[57]Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik, 152 f.

[58]Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 234.

[59]In einer die Seins- und Erkenntnisgrenzen des Menschen mit voller Konsequenz berücksichtigenden Theologie wird der in der heutigen Theologie allgemein angenommene Begriff der Offenbarung Gottes als Selbstoffenbarung, als Wesenserschließung Gottes, sich wahrscheinlich beschränkenden Differenzierungen unterziehen müssen. L. Steiger behauptet in seiner Auseinandersetzung mit dem Ansatz Pannenbergs, daß der Begriff der Selsbtoffenbarung Gottes "unbiblisch" ist (Offenbarungsgeschichte und theologische Vernunft, in: ZThK 59, 1962, 108). Sachlich ist diese Feststellung Steigers mit der Rolle des Anthropomorphen in der biblischen Gottesvorstellung in Verbindung zu setzen. In diesem Sinne könnte der oben, S. 332, vorgetragene Hinweis J. Hochstaffls ausgedeutet werden. (Siehe die Meinung Pannenbergs über den Begriff der Selbstoffenbarung Gottes als biblischen Begriff in: Offenbarung als Geschichte, 12 ff., 36 ff. und 142 Anm. 24).

[60]E. Fries: Wie heute von Gott reden?, a.a.O., 26 f. Cfr. E. Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt, a.a.O, 72 und 135; W. Pannenberg: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, 32 und 35.

[61]Papsttum als ökumenische Frage, a.a.O., 246.

[62]G. E. Lessing: Eine Duplik, 1778, in: Theolog. Schr. III, 26.

[63]In E. Jüngels Buch "Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus" bekommt das im Text angedeutete Thema einen Zentralplatz. Im Hinblick auf dieselbe Problematik siehe die in der Anmerkung 49 der Seite 26 aufgestellte Bibliographie. Bei Pannenberg sind wir vor allem im 4., 5. und 7. Kapitel der Entgegensetzung beider Gottesvorstellungen begegnet.

[64]Auf diese Entwicklung innerhalb des Buddhismus weist z.B. der Religionswissenschaftler H.R. Schlette in seinem Buch "Skeptische Religionsphilosophie" (1972), S. 83, hin.

[65]Als Beispiel sei W. Lütgert genannt, welcher sagt, daß Hegel "mit den einfachsten Äußerungen der Frömmigkeit, mit jedem Vater Unser in Konflikt kam und sich niemals ernsthaft bemühte zu verstehen, warum das Gebet der Christenheit mit den Worten beginnt: 'Vater unser, der du bist im Himmel'. Sein Gott blieb Gedanke, Idee, Vernunft, aber er war nicht Wille und darum doch nicht Person und erst recht nicht Geist" (Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, III, 1925, 92). Siehe das Kommentar Pannenbergs zur Ausdeutung Lütgers von Hegel in: Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, 106.

[66]Siehe beispielsweise D 31, 1652, 1701 ff., 1782, 1803, 2074 ff. und 2087 ff.

[67]Die in einer solchen Korrelation nahegelegte Abhängigkeit Gottes vom Menschen hat zwangsläufig die Kehrseite der Abhängigkeit des Menschen von Gott. Demgemäß wird der Mensch nur von Gott her verständlich, m.a.W. vom Escha-

ton oder Reich Gottes her. Das zeigt sich vortrefflich in Pannenbergs Verabsolutierung des kontextuellen Sinnbegriffs: Sinn wird nur im Rahmen des Bezugs auf die versöhnte Totalität verstanden (8. Kap.). Auf Grund dieser Auffassung macht Peter Henke dem System Pannenbergs den Vorwurf: da werde "der Mensch funktional gesehen", "verdinglicht" (P. Henke: Gewißheit vor dem Nichts. Eine Antithese zu den theologischen Entwürfen Wolfhat Pannenbergs und Jürgen Moltmanns, 1978, 128). Er sagt in bezug auf Pannenberg und Moltmann: "Für beide ist der Mensch sinnvoll nur als Teil eines Ganzen, der Universalgeschichte bei Pannenberg oder der Sendung der Verheißung bei Moltmann ... Nur als Funktion und nicht als personale Existenz wird der Mensch hier gerechtfertigt"(ebd. 161). Auch Ignace Berten kritisiert das Sinnverständnis Pannenbergs, sofern dieser ein solches Verständnis verabsolutiert. Dieser Verabsolutierung setzt er folgendes entgegen: "Menschen finden einen Sinn für ihr Leben, und zwar einen voll befriedigenden Sinn, in einer rein profanen und innerweltlichen Perspektive. Für sie reichen die Werte des Guten und der Wahrheit, der Liebe, der menschlichen Gemeinschaft aus, um dem Menschen einen Sinn zu geben, der ihn voll erfüllt" (I. Berten: Geschichte, Offenbarung, Glaube. Eine Einführung in die Theologie Wolfhart Pannenbergs, 1970, 70). Zwar sollte man meiner Meinung nach mit dem Wort "voll" vorsichtiger umgehen, aber zweifellos wird Sinn auch außerhalb der Perspektive Pannenbergs erfahren, so daß die Verabsolutierung seines kontextuellen Sinnverständnisses als unzulässige Einseitigkeit anzusehen ist. Dieser Einseitigkeit des Verständnisses vom Menschen nur von Gott her entspricht die andere, uns im Text beschäftigende Einseitigkeit des Verständnisses von Gott nur vom Menschen her.

[68] J. B. Metz spricht von der "stark an Hegel orientierte(n) Geschichts- und Sinnontologie W. Pannenbergs" (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 139).

[69] K. Barth: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 1960, 3. Aufl., Siebensterntaschenbuch Verlag Hamburg 1975, Bd. 1, 349.

[70] Für diese Art der Theologie ist Hegel trotz Differenzen und Distanzierungen zu einer entscheidenden Hilfe geworden, und zwar auch im katholischen Bereich. Davon werde ich zwei Beispiele nennen. H. Küng hat seine eigene Christologie im Zusammenhang seiner Interpretation der Hegelschen Christologie aufgebaut (Menschwerdung Gottes, 1970). E. Jüngel betrachtet die Philosophie Hegels als "Bundesgenossen" der Theologie und als "einen theologiegeschichtlichen Höhepunkt erster Ordnung" (Gott als Geheimnis der Welt, a.a.O., 123). Es ist interessant, daß Jüngel ähnlich wie Barth auf das Bedrohtsein der Freiheit Gottes durch die enge Bindung von Mensch und Gott bei Hegel hinweist (ebd. 128).

[71] Heilsgeschehen und Geschichte, 73 Anm. 66.

[72] P. Henke sieht in der Theologie Pannenbergs sogar eine "Vertauschung von Schöpfer und Geschöpf" (Gewißheit vor dem Nichts, a.a.O., 129). Eine verständliche Erklärung dieses Vorwurfs bietet er aber nicht an. Er spricht diesen Vorwurf im Rahmen seiner Besprechung der von ihm bei Pannenberg vermuteten Herabsetzung des Menschen zur bloßen Funktion aus.

[73] D. Hume: Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes (engl. 1751), hrsg. v. J. H. v. Kirchmann, Leipzig 1875. Aus der Unerkennbarkeit der Kausalität zieht Hume die Schlußfolgerung, daß die Wissenschaften keine Evidenz vermitteln, sondern nur Wahrscheinlichkeit und Glaube begründen können (siehe z.B. S. 29).

[74] Der Sinnbegriff Pannenbergs integriert doch die ganze Wirklichkeit; er übersteigt das rein Subjektive und das Intentionale und bezieht Welt und Gesellschaft als ganze mit ein (8. Kap., b). Aber auf Grund seiner Verabsolutierung des kontextuellen Sinnbegriffs bekommt nach ihm jeder Wirklichkeit erst dann Sinn, wenn sie in das nur in den Vorgriffen menschlichen Denkens vorhandene Ganze eingeordnet wird. Dazu kommt sein Gedanke der Einheit der Natur erst durch die Menschheitsgeschichte. Andererseits betont Pannenberg die Gegenständlichkeit und Selbständigkeit von Welt und Gesellschaft gegenüber dem Individuum, welche eben die Notwendigkeit der nachträglichen Verifikation der Entwürfe des Subjekts begründet. So scheint Pannenberg eine Ordnung vorauszusetzen, für die die Wirklichkeit als ganze von sich aus, unabhängig vom Willen des Menschen bestimmt ist. Wie eine solche Bestimmung der Wirklichkeit als ganzer möglich ist, erklärt er aber nicht. Konkret wird bei Pannenberg kein vom Menschen unabhängiger ordnender Verstand postuliert.

[75] J.B. Metz: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, a.a.O., 52.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Abkürzungen

ARG = Archiv für Reformationsgeschichte, (Leipzig) Gütersloh 1903 ff.
ARSP = Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Neuwied (Rh)-Berlin 1907 ff.
Cath = Catholica. Jahrbuch (Vierteljahresschrift) für Kontroverstheologie, (Padeborn) Münster, 1932 ff.
EBrit = The Encyclopaedia Britannica, Chicago-London-Toronto, 14. Aufl. 1929 ff.
EKL = Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, hrsg. v. H. Brunotte und O. Weber, Göttingen 1955 ff.
EvTh = Evangelische Theologie, München 1934 ff.
FKDG = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Göttingen 1953 ff.
KuD = Kerygma und Dogma, Göttingen 1955 ff.
LThK = Lexikon für Theologie und Kirche, zweite, neu bearbeitete Auflage, hrsg. v. J. Höfer und K. Rahner, Freiburg 1957 ff.
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 3. Aufl. 1956 ff.
RThPh = Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne 1868 ff.
StudGen = Studium Generale. Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften im Zusammenhang ihrer Begriffsbildungen und Forschungsmethoden, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1948 ff.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung, Leipzig 1878 ff.
ThRv = Theologische Revue, Münster 1902 ff.
ZEE = Zeitschrift für Evangelische Ethik, Gütersloh 1957 ff.
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte, (Gotha) Suttgart 1876 ff.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen 1891 ff.

2. Die Schriften Wolfhart Pannenbergs

-Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth. Eine Auseinandersetzung mit Urs von Balthasar, in: ThLZ 78, 1953, 17-24.
-Die Prädestinationslehre des Duns Skotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung, in: FKDG 4, 1954, 149.
-Mythus und Wort. Theologische Überlegungen zu K. Jaspers Mythusbegriff, in: ZThK 51, 1954, 167-185.
-Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung der Geschichte des Analogiebegriffs in der Gotteserkenntnis, 1955. (maschinenschriftlich)
-Abendmahl, II Dogmengeschichtlich - dogmatisch, in: EKL, Bd. 1, 6-11.
-Analogie, in: RGG, Bd. 1, 350-353.
-Das Böse, in: EKL, Bd. 1, 559-561.
-Duns Scotus, Johannes, in: EKL, Bd. 1, 980-982.
-Gnade, III Dogmengeschichtlich, IV Dogmatisch, in: EKL, Bd. 1, 1607-1614.
-Gnadenmittel, in: EKL, Bd. 1, 1615-1617.
-Neue Wege katholischer Christologie, in: ThLZ 82, 1957, 95-100.
-Der Einfluß der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers, in: KuD 3, 1957, 139.
-Analogie, in: EKL, Bd. 1, 113-114.
-Christologie, II Dogmengeschichtlich, in: RGG, Bd. 1, 1762-1777.
-Dialektische Theologie, in: RGG, Bd. 2, 168-174.
-Erwählung, III Dogmatisch, in: RGG, Bd. 2, 614-621.
-Gott, V Theologiegeschichtlich, in: RGG, Bd. 2, 1717-1732.
-Ontologie, in: EKL, Bd. 2, 1689-1691.

-Maimonides, in: EKL, Bd. 2, 1218.
-Christlicher Glaube und menschliche Freiheit, in: KuD 4, 1958, 251-280.
-Zur theologischen Auseinandersetzung mit Karl Jaspers, in: ThLZ 83, 1958, 321-330.
-Schleiermacher, F.D., in: EBrit, Vol. 20, 1962, 72,2 - 73,2.
-Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: ZKG 70, 1959, 1-49.
+ auch in: Grundfragen systematischer Theologie, 296-346.
-Heilsgeschehen und Geschichte, in: KuD 5, 1959, 218-237.
+ auch in: Grundfragen systematischer Theologie, 22-78.
-Jesu Geschichte und unsere Geschichte, in Radius Heft 1, 1960, 18-27.
+ auch in: Glaube und Wirklichkeit, 92-102.
-Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips in der evangelischen Theologie, in: ThLZ 85, 1960, 225-228.
-Glaube, in: LThK, Bd. 4, 925-928.
-Jesus Christus, II C Die prot. Christologie, in: LThK, Bd. 5, 961-964.
-Wie wird Gott uns offenbar?, in: Radius Heft 4, 1960, 3-10.
+ auch in: Glaube und Wirklichkeit, 71-91.
-Offenbarung als Geschichte, hrsg. v. W. Pannenberg, Göttingen 1961, 4. Aufl. 1970. Beiträge Pannenbergs: Einführung (7-20); Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung (91-114); Nachwort zur zweiten Auflage (132-148).
-Kerygma und Geschichte, in: Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen, hrsg. v. R. Rendtorff und K. Koch (Festschrift für G. v. Rad) 1961, 129-140.
+ auch in: Grundfragen systematischer Theologie, 79-90.
-Er wird unser Gott sein, in: Radius Heft 4, 1961, 3-10.
+ auch in: Glaube und Wirklichkeit, 103-112.
-Akt und Sein im Mittelalter, in: KuD 7, 1961, 197-220.
-Die Wirklichkeit Gottes im Sinne des Schöpfergottes, in: Der Mensch in der Wirtschaft. Mitteilungen d. Gesellschaft d. Freunde christl. Akademie-Arbeit e. V. 11, 1961, 19-27.
+ unter dem Titel: Das Wirklichkeitsverständnis der Bibel, in: Glaube und Wirklichkeit, 18-30.
-Das Wirklichkeitsverständnis der Bibel, 1961, in: Glaube und Wirklichkeit, 18-30. (Siehe: Die Wirklichkeit Gottes im Sinne des Schöpfergottes).
-Person, in: RGG, Bd. 5, 230-235.
-Prädestination, IV Dogmatisch, in: RGG, Bd. 5, 487-489.
-Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen 1962, 5. Aufl. 1976.
-Thomas von Aquin, in: RGG, Bd. 6, 856-863.
-Die Grundlagenkrise der evangelischen Theologie, in: Radius Heft 4, 1962, 7-14.
-Schriftautorität und Lehrautorität, in: Mainzer Universitätsgespräche, Sommersemester 1962, 5-10.
-Wirkungen biblischer Gotteserkenntnis auf das abendländische Menschenbild, in: StudGen 15, 1962, 586-593.
-Die Krise des Ethischen und die Theologie, in: ThLZ 87, 1962, 7-16.
+ auch in: Ethik und Ekklesiologie, 41-54.
-Die Krise des Schriftprinzips, 1962, in: Grundfragen systematischer Theologie. (Siehe: Die Fragwürdigkeit der klassischen Universalwissenschaften).
-Was ist eine dogmatische Aussage?, in: KuD 8, 1962, 81-99.
+ auch in: Grundfragen systematischer Theologie, 159-180.
-Was ist Wahrheit?, in: Vom Herrengeheimnis der Wahrheit (Festschrift für H. Vogel), hrsg. v. Kurt Scharf, 1962, 214-239.
+ auch in: Grundfragen systematischer Theologie, 202-222.

-Natürliche Theologie, II im ev. Verständnis, in: LThK, Bd. 7, 816-817.
-Die Offenbarung Gottes und die Geschichte der Neuzeit, in: Das unveränderte Evangelium in einer veränderlichen Welt (4. Deutsch. Ev. Akademikertag), Der Kreis H. 3, 1962, 7-21.
+ auch in: Glaube und Wirklichkeit, 113-134.
-Der Geist des neuen Lebens, in: Sonntagsblatt Nr. 23, 10. 6. 62, 3.
-Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte (Vortrag im Oktober 1962), in: Grundfragen systematischer Theologie, 252-295.
-Die Fragwürdigkeit der klassischen Universalwissenschaften, in: Die Krise des Zeitalters der Wissenschaften, Frankfurt 1963, 173-188.
+ unter dem Titel: Die Krise des Schriftprinzips, in: Grundfragen systematischer Theologie, 11-21.
-Typen des Atheimus und ihre theologische Bedeutung, in: Zeitwende - Die neue Furche, 34, 1963, 597-608.
+ auch in: Grundfragen systematischer Theologie, 347-360.
-Analogie und Doxologie, in: Dogma und Denkstrukturen (Festschrift für E. Schlink), hrsg. v. W. Joest und W. Pannenberg, Göttingen 1963, 96-115.
+ auch in: Grundfragen systematischer Theologie, 181-201.
-Zur Theologie des Rechtes, in: ZEE 7, 1963, 1-23.
+ auch in: Ethik und Ekklesiologie, 11-40.
-Hermeneutik und Universalgeschichte, in: ZThK 60, 1963, 90-121.
+ auch in: Grundfragen systematischer Theologie, 91-122.
-Einsicht und Glaube. Antwort an Paul Althaus, in: ThLZ 88, 1963, 81-92.
+ auch in: Grundfragen systematischer Theologie, 223-236.
-Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, 5. Aufl. 1976.
-Ist Jesus wirklich auferstanden?, in: Geistliche Woche für Südwest-Deutschland der Evang. Akademie Mannheim vom 16. - 23. 2. 1964, 22-33.
-Die Gottesidee des hohen Mittelalters, in: Der Gottesgedanke im Abendland, hrsg. v. Schaefer, Stuttgart 1964, 21-34.
-Über historische und theologische Hermeneutik, 1964, in: Grundfragen systematischer Theologie, 123-158.
-Nikolaus von Kues, in: Deutsches Pfarrerblatt 64, 1964, 577-579.
-Theologische Motive im Denken Immanuel Kants, in: ThlZ 89, 1964, 897-906.
-Der Gott der Hoffnung, in: Ernst Bloch zu Ehren, hrsg. v. S. Unseld, Frankfurt 1965, 209-225.
+ auch in: Grundfragen systematischer Theologie, 387-398.
-Reich Gottes und Nationalismus. Vom politischen Sinn der christlichen Hoffnung, in: Kontexte, hrsg. v. H.J. Schulz, Stuttgart 1965, Nr. 1, 41-48.
-Glaube und Vernunft (Vortrag am 6. 7. 1965), in: Grundfragen systematischer Theologie, 237-251.
-Nation und Menschheit, in: Monatsschrift für Pastoraltheologie 54, 1965, 333-347.
+ auch in: Glaube und Wirklichkeit, 135-155.
+ auch in: Ethik und Ekklesiologie, 129-145.
-Die Frage nach Gott, in: EvTh 25, 1965, 238-262.
+ auch in: Grundfragen systematischer Theologie, 361-386.
-Wort, in: Theologie für Nichttheologen, hrsg. v. H.J. Schulz, Stuttgart 1965, 107-113.
-Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen, in: Studia Philosophica (Basel) 26, 1966, 192-207.
+ auch in: Theologie und Reich Gottes, 79-91.
-Was ist der Mensch?, in: Disputation zwischen Christen und Marxisten, hrsg. v. M. Stöhr, München 1966, 179-194.

-Ist Versöhnung unrealistisch?, in: ZEE 10, 1966, 116-118.
-Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 3. Aufl. 1979.
-Die Vernünftigkeit der Vernunft als theologisches Problem, in: Kontexte, hrsg. v. H.J. Schulz, Stuttgart 1967, Bd. 4, 73-81.
-Theologie als Geschichte (= Neuland der Theologie, hrsg. v. James M. Robinson und John B. Cobb Jr., Bd. III), Zürich-Stuttgart 1967. Beiträge W. Pannenbergs: "Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth" (135-169) und "Stellungnahme zur Diskussion" (285-351).
-Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, in: Das Glaubensbekenntnis. Aspekte für ein neues Verständnis, hrsg. v. G. Rein, Stuttgart-Berlin 1967, 11-15.
-Der Friede Gottes und der Weltfriede, in: Deutscher Evang. Kirchentag, Hannover 1967, Dokumente, Stuttgart-Berlin 1967, 730-747.
+ auch in: Ethik und Ekklesiologie, 146-165.
-Die politische Dimension des Evangeliums, in: Die Politik und das Heil, hrsg. v. E. Nörl, Mainz 1968, 16-20.
-Der Mensch - Ebenbild Gottes?, in: Was ist das - der Mensch? Beiträge zu einer modernen Anthropologie, München 1968, 29-41.
+ auch in: Glaube und Wirklichkeit, 57-70.
-A Dialogue on Christ's Resurrection, zus. mit Lawrence Burkholder und Harvey Cox, in: Christianity Today, Vol. XII, No. 14, April 12, 1968, 9-11 (681-683).
-Geschichtstatsachen und christliche Ethik, in: Evang. Kommentare 1, 1968, 688-699.
+ auch in: Diskussion zur "politischen Theologie", hrsg.v. H. Peukert, München 1969, 231-246.
+ unter dem Titel: Politische Sachfragen und christliche Ethik, in: Glaube und Wirklichkeit, 156-175.
-Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, in: KuD 14, 1968, 105-118.
+ auch in: Grundfragen systematischer Theologie, Bd. 2, 160-173.
-Christliche Theologie und philosophische Kritik, in: RThPh, Lausanne 1968, V-VI, 349-371, Numéro de Centenaire.
+ auch in: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, 48-77.
-Die christliche Legitimität der Neuzeit, in: Radius Heft 3, 1968, 40-42.
+ auch in: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, 114-128.
-Reformation zwischen gestern und morgen, in der Reihe: Aspekte moderner Theologie 7, Gütersloh 1969. (Vortrag in der Matthäuskirche München am 3. 11. 68).
-Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, in: Evang. Kommentare 2, 1969, 442-446.
+ auch in: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, 29-47.
-Wie kann heute glaubwürdig von Gott geredet werden?, in: Gottesfrage heute, 1. Aufl. Kreuz-Verlag, Stuttgart. (Vortrag 18.7.69 D.E.K. Stuttgart).
-Unser Leben, unsere Geschichte - in Gottes Hand?, in: Dialog mit dem Zweifel, hrsg. v. G. Rein, Stuttgart 1969, 78-83.
+ unter dem Titel: Unser Leben in Gottes Hand?, in: Glaube und Wirklichkeit, 11-17.
-Zehn Fragen an die Kirche (Mitarb.), vorgelegt von Chr. Ehmann, H. Kuhfuß und J. Litten, hrsg. v. W. Erk und Fr. Wittig, Hamburg 1969, 292-294.
-Apostolizität und Katholizität der Kirche in der Perspektive der Eschatologie, in: ThLZ 94, 1969, 97-112. (Siehe: Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität und der Katholizität der Kirche).
-Erwägungen zu einer Theologie der Natur, A.M. Klaus Müller/Wolfhart Pannenberg, Gütersloh 1970.

-Thesen zur Theologie der Kirche, Claudius Thesen Heft 1, München 1970, 2. Aufl. 1974.
-Nachwort zu Ignace Berten: Geschichte, Offenbarung und Glaube, München 1970. (fr.: Histoire, Révelation et Foi, Brüssel 1969).
-Der Mensch selbst muß geändert werden, in: Evang. Gemeindeblatt für München, 3. 5. 1970, Nr. 18/70, 13-14.
-Predigt zum Semestereröffnungsgottesdienst am 19. 4. 70, in: Nachrichten der ev.-luth. Kirche in Bayern, München 1. Juniausgabe 1970, 204.
-Can Christianity do without an Eschatology?, in: The Christian Hope, SPCK theological collection 13, London 1970.
-Das Abendmahl - Sakrament der Einheit, in: Publik Nr. 44, 30. 10. 70.
+ auch in: Christen wollen das eine Abendmahl, Mainz 1971, 29-39.
+ auch in: Ethik und Ekklesiologie, 286-292.
-Kirche ohne Konfessionen? Sechs Aspekte ihrer künftigen Gestalt, von Carl E. Braaten, Avery Julles, Wolfhart Pannenberg, München 1971. (Übersetzung aus dem Amerikanischen: Spirit, Faith and Churh, Westminster Press, Philadelphia 1970). Beiträge Pannenbergs: "Das Wirken des Heiligen Geistes in der Schöpfung und im Volk Gottes" und "Die Kirche und das eschatologische Gottesreich".
-Die Frage nach Gott. Und Brief an Weischedel vom 8. 6. 67, in: Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, hrsg. v. Jörg Salaquarda, Berlin 1971.
-Anthropologie und Gottesfrage, in: Kerk en theologie, 22e Jaargang, Nr. 1, Januari, 1971, 1-14.
+ auch in: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, 9-28.
-Schuld und Sühne im Jahre 1971, in: Süddeutsche Zeitung Ostern 10./11./12. April 1971, Nr. 86/87, Feuilleton.
+ auch in: Nachrichten der ev.-luth. Kirche in Bayern, Nr. 9, Jg. 26, 1. Maiausgabe 1971, München.
-Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung. (Siehe: Christentum und Mythos).
-Luthers Lehre von den zwei Reichen und ihre Stellung in der Geschichte der christlichen Reichsidee, in: Gottesreich und Menschenreich. Ihr Spannungsverhältnis in Geschichte und Gegenwart, Regensburg 1972, 73-96.
+ auch in: Ethik und Ekklesiologie, 97-114.
-Theologie und Reich Gottes, Gütersloh, 1971. (Deutsche Fassung von: Theology and the Kingdom of God, Westminster Press, Philadelphia 1969).
-Erfahrung der Wirklichkeit. Fragen an C.F. Weizsäcker, in: Evang. Kommentare 4, Heft 8, 1971, 468-470.
-Wie wahr ist das Reden von Gott? Die wissenschaftstheoretische Problematik theologischer Aussagen, in: Evang. Kommentare 4, Heft 11, 1971, 629-633.
+ auch in: Grundlagen der Theologie - ein Diskurs. T-Reihe Urban Taschenbücher Kohlhammer (C), 1974, 29-41.
-Geist und Energie. Zur Phänomenologie Teilhards de Chardin, in: Acta Teilhardiana 8, 1971, 5-12.
-Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels (Vortrag beim Hegelkongreß in Stuttgart am 14. Juli 1970), in: Stuttgarter Hegeltage 1970, hrsg. v. H.G. Gadamer, Bonn 1974, 175-202.
+ auch in: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, 78-113.
-Weltgeschichte und Heilsgeschte, in: Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, München 1971, 349-366.
+ auch in: Geschichte - Ereignis und Erzählung, hrsg. v. Reinhart Koselleck und Wolf-Dieter Stempel, München 1973, 307-323.

-Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität und der Katholizität der Kirche, in: Katholizität und Apostolizität. Theologische Studien einer gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen, Beiheft 2 zu KuD, 1971, 92-109.
+ unter dem Titel: Apostolizität und Katholizität der Kirche in der Perspektive der Eschatologie, in: ThLZ 94, 1969, Nr. 2, 97-112.
+ auch in: Ethik und Ekklesiologie, 219-240.
-Die Problematik der Abendmahlslehre aus evangelischer Sicht, in: Evangelisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft?, Göttingen 1971, 9-45.
+ auch in: Ethik und Ekklesiologie, 293-317.
-Das Glaubensbekenntnis, Siebenstern Taschenbuch 165, Hamburg 1972, 3. Aufl. 1979.
-Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, 2. Aufl. 1978.
-Christentum und Mythos. Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung, Gütersloh 1972.
+ ursprünglich mit dem Untertitel als Titel in: Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, hrsg. v. Manfred Fuhrmann, Poetik und Hermeneutik IV, Wilhelm Fink, München 1971, 473-525.
+ auch in: Grundfragen systematischer Theologie, Bd. 2, 13-65.
-Die Geschichtlichkeit der Wahrheit und die ökumenische Diskussion, in: Begegnung, Festschrift für Heinrich Fries, Graz-Wien-Köln 1972, 31-43.
-Zukunft und Einheit der Menschheit, in: EvTh 32, 1972, 384-402.
+ auch in: Ethik und Ekklesiologie, 166-186.
-Der Geist des Lebens, englisch in: Theology 75, 1972, 8-21.
+ deutsch in: Glaube und Wirklichkeit, 31-56.
-Der Kirchenvater des Atheismus, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt Nr. 37, 10. 9. 72, 12.
-Warum nennen wir Jesus Gottes Sohn?, in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern, Jg. 2, Nr. 11/12, München, Dezember 1972, 12.
-Wozu verpflichtet das "C" den Politiker? Diskussion am 27. Juni 1972 im Saal der Hanns-Seidel-Stiftung zwischen Max Streibl, Werner Dollinger, Georg Muschalek und Worlhart Pannenberg, in: Politische Studien 206, Jg. 23, Nov./Dez. 1972, 632-647, bes. 637-640.
-The Doctrine of the Spirit and the Task of a Theology of Nature, in: Theology, Vol. LXXV, No. 619, January 1972, 0-21.
+ auch in: New Theology No. 10, 17-37. C by Martin E. Marty and Dean G. Peerman, The Macmillan Company, New York 1973.
-A Theological Conversation with Wolfhart Pannenberg, in: Dialog, A Journal of Theology, Vol. 11, Autumn 1972, 286-295.
-Future and Unity, in: Hope and the Future of Man, ed. by Ewert H. Cousins, Fortress Press, Philadelphia 1972, 60-78.
-Glaube und Wirklichkeit im Denken Gerhard von Rads, in: Gerhard von Rad. Seine Bedeutung für die Theologie. 3 Reden von H.W. Wolff, R. Rendtorff, W. Pannenberg, München 1973, 37-54.
-Im Fegefeuer der Methode. Wolfhart Pannenberg und Gerhard Sauter im Gespräch über Theologie als Wissenschaft (Hans Norbert Janowski), in: Evang. Kommentare 1, Januar 1973, 4-10.
-Erfordert die Einheit der Geschichte ein Subjekt?, in: Geschichte - Ereignis und Erzählung, hrsg. v. Reinhart Koselleck und Wolf-Dieter Stempel, Wilhelm Fink Verlag, München 1973, 478-490.
-Eschatologie und Sinnerfahrung, in: KuD 19, 1973, 39-52.
+ auch in: Die wirkliche Wirklichkeit Gottes, hrsg. v. Kurt Krenn, Padeborn 1974.
+ auch in: Grundfragen systematischer Theologie, Bd. 2, 66-79.

-History and Meaning in Lonergan's Approach to Theological Method, in: The Irish Theological Quaterly 40, 1973, 103-114.
-Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit, in: Um Einheit und Heil der Menschheit, hrsg. v. J. Robert Nelson und Wolfhart Pannenberg. Festschrift für Willem A. Vissert Hooft, 1973, 7-21.
+ auch in: Ethik und Ekklesiologie, 318-333.
-Konfessionen und Einheit der Christen, in: Dem Wort gehorsam. Festschrift für D. Hermann Dietzfelbinger D.D., München 1973, 261-275.
+ auch in: Ökumenische Rundschau 22, 1973, 297-308.
+ auch in: Ethik und Ekklesiologie, 241-253.
-Das christologische Fundament christlicher Anthropologie, in: Concilium, Vol. 6, Nr. 9, Juni 1973, 425-434.
-Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt/M. 1973.
-Gegenwart Gottes. Predigten, München 1973.
-Teilhabe am Kreuz (Matth. 16, 21-25), in: Das Wort vom Kreuz - heute gesagt, Predigten der Gegenwart, Gütersloh 1973.
-Brief an G. Ebeling, in: Ein Briefwechsel zwischen W. Pannenberg und G. Ebeling, in: ZThK 70, 1973, 448-462.
+ auch in: Ethik und Ekklesiologie, 55-69.
-Theologie als Wissenschaft. Ein Gespräch. S.M. Daecke - H.N. Janowski - W. Pannenberg - G. Sauter, in: Grundlage der Theologie - ein Diskurs. T-Reihe Urban Taschenbücher Kohlhammer (C) 1974, 58-120.
-Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik, in: KuD 20, 1974, 167-180.
+ auch in: Grundfragen systematischer Theologie, Bd. 2, 146-159.
-Ökumenische Einigung über die gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter. Zu den Intentionen des Memorandums ökumenischer Universitätsinstitute vom Frühjahr 1973, in Cath 28, 1974, 140-156.
+ unter dem Titel: Ökumenisches Amtsverständnis, in: Ethik und Ekklesiologie, 268-285.
-Ökumenisches Amtsverständnis, 1974, in: Ethik und Ekklesiologie, 268-285. (Siehe: Ökumenische Einigung über die gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter).
-Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist, in: Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, hrsg. v. Claus Heilmann und Heribert Mühlen, 1974, 176-191.
-Christlicher Glaube und Gesellschaft, in: Gesellschaft ohne Christentum?, hrsg. v. Ulrich Hommes, 1974 (Patmos Paperback Bd. 69), 109-123.
+ auch in: Politische Studien 29, 1978, 123-133.
+ auch in: Ethik und Ekklesiologie, 115-128.
-Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums (1975), in: Grundfragen systematischer Theologie, Bd. 2, 188-206.
-Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken, München 1975.
-Unser Leben in Gottes Hand?, 1975, in: Glaube und Wirklichkeit, 11-17. (Siehe: Unser Leben, unsere Geschichte - in Gottes Hand?, 1969).
-Christologie und Theologie, in: KuD 21, 1975, 159-175.
+ auch in: Grundfragen systematischer Theologie, Bd. 2, 129-145.
-Die Situation der Ökumene. Zwei Gespräche von Heinrich Fries und Wolfhart Pannenberg, in: Christliche Existenz und kirchliche Praxis heute, Freiburg i. Br. 1975.
-Wo Herrschaft aufgehoben ist, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Nr. 8, 23. 2. 75, 9. (Siehe: Der Sozialismus - das wahre Gottesreich?).

-Breaking Ground for Renewed Faith, in: Worldview No. 6, 1975, 37-38.
-Ein Dokument zum Streit um die Ämter (Brief an den Theologischen Ausschuß der VELRD, Lutherisches Kirchenamt), in: Mitteilungsblatt der Evanglisch-ökumenischen Vereinigung Nr. 94, April/Juni 1975, 2-3.
-Lebensraum der christlichen Freiheit. Die Einheit der Kirche ist die Vollendung der Reformation, in: Evang. Kommentare 8, 1975, 587-593.
-Reformation und Einheit der Kirche, in: Una Sancta 30, 1975, 172-182.
+ auch in: Evang. Kommentare 8, 1975, 587-593.
+ auch in: Ethik und Ekklesiologie, 254-267.
-Einheit der Kirche als Glaubenswirklichkeit und als ökumenisches Ziel, in: Una Sancta 30, 1975, 216-222.
+ auch in: Ethik und Ekklesiologie, 200-210.
-Der Appell von Hartford. Bildet sich ein neues christliches Selbstbewußtsein?, in: Lutherische Monatshefte 10, 1975, 543-545.
-Quelques Remarques sur l'Aliénation, in: Archivio di Filosofia, Istituto di Studi Filosofici (ed. Enrico Castelli), Roma 1975, 297-301.
-History and Faith. An Interview with Wolfhart Pannenberg by William H. Turpie, in: Catalyst Tape Talk, Vol. VII, No. 9, September 1975.
-Der Geist des neuen Lebens, in: Der Bayernkurier, Jg. 27, Nr. 23, 11 (5. 6. 76).
-Der Sozialismus - das wahre Gottesreich?, in: Müssen Christen Sozialisten sein?, hrsg. v. Teichert, 1976, 60-66.
+ unter dem Titel: Wo Herrschaft aufgehoben ist, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Nr. 8, 23. 2. 75, 9.
-Person und Subjekt, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, 18. Band, 1976, 133-148.
+ auch in: Grundfragen systematischer Theologie, Bd. 2, 80-95.
+ Neufassung in: Identität (Poetik und Hermeneutik VIII), hrsg. v. O. Marquard und K. Stierle, München 1979, 407-422.
-Das auserwählte Volk oder: wird die Nation zum Götzen?, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt Nr. 27, 26 (4. 7. 76).
-Die Entmythologisierung war nur die Außenseite. Zum Tode des Theologen Rudolf Bultmann, in: Der Bayernkurier, Jg. 27, Nr. 33, 11 (14. 8. 76).
-The Contribution of Christianity to the Modern World, in: Cross Currents, Vol. XXV, 1976, 357-366.
-Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen, in: Bildung und Entfremdung, Protokoll Nr. 116/1976, Evangelische Akademie Hofgeismar (Akademietagung v. 26.-28. 3. 76).
+ auch in: Grundfragen systematischer Theologie, Bd. 2, 207-225.
-Wird die CA von Rom anerkannt? (1. Teil), in: Lutherische Monatshefte 15, 1976, 696-697. (Siehe die Fortsetzung: Anspruch auf Katholizität).
-Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977.
-Die Begründung der Ethik bei Ernst Troeltsch (1977), in: Ethik und Ekklesiologie, 70-96.
-Christentum ohne Kirche? (Christsein ohne Kirche), 1977, in: Ethik und Ekklesiologie, 187-199.
-Was bedeutet es für die getrennten Kirchen, sich auf eine gemeinsame Vergangenheit zu beziehen?, 1977, in: Ethik und Ekklesiologie, 211-218.
-Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels, in: KuD 23, 1977, 25-40.
+ auch in: Grundfragen systematischer Theologie, Bd. 2, 96-111.
-Anspruch auf Katholizität (2. Teil). Das Augsburger Bekenntnis als Grundlage für die Einheit, in: Lutherische Monatshefte 16, 1977, 27-32. (Dieser Aufsatz ist die Fortsetzung von: Wird die CA von Rom anerkannt?).

-Eine Grundlage für die Einheit? Die Augsburger Konfession als katholisches Bekenntnis, in: KNA Nr. 3 und 4, 1977 (19. und 26. 1. 77).
-Der Gott der Geschichte, in: KuD 23, 1977, 76-92.
+ auch in: Grundfragen systematischer Theologie, Bd. 2, 112-128.
-Reich Gottes in Amerika. Religiöse Selbstdeutung als Thema politischer Theologie, in: Evang. Kommentare 10, 1977, 333-336.
-Die Religion der Republik. Religiöse Selbstdeutung als Thema politischer Theologie in Amerika, in: Evang. Kommentare 10, 1977, 413-414.
-A Liberal Logos Christology: The Christology of John Cobb, in: John Cobb's Theology in Process, ed. by David Ray Griffin and Thomas J.J. Altizer, Westminster Press, Philadelphia 1977, 133-149.
-Human Nature, Election and History, Westminster Press, Philadelphia 1977.
-Aggression und die theologische Lehre von der Sünde, in: ZEE 21, 1977, 161-173.
-Religion in der säkularen Gesellschaft: Niklas Luhmanns Religionssoziologie, in: Evang. Kommentare 11, 1978, 99-103.
-Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, in: KuD 24, 1978, 104-117.
+ auch in: Grundfragen systematischer Theologie, Bd. 2, 174-187.
-Wahrheit, Gewißheit und Glaube, 1978, in: Grundfragen systematischer Theologie, Bd. 2, 226-264.
-Christlicher Glaube und Gesellschaft, in: Gesellschaft ohne Christentum?, hrsg. v. U. Hommes, 1974, 109-123.
+ auch in: Politische Studien 29, 1978, 123-133.
+ auch in: Ethik und Ekklesiologie, 115-128.
-Das Verhältnis zwischen der Akzeptationslehre des Duns Scotus und der reformatorischen Rechtfertigungslehre, in: Regnum Hominis et Regnum Dei. Acti Quarti Congressus Scotistici Internationalis, ed. Camille Bérubé I, 1978, 213-218.
-Die Bestimmung des Menschen, Menschsein, Erwählung und Geschichte, Göttingen 1978.
-Zur "Aporie der Zweinaturenlehre" (Brief an Christoph v. Schönborn), in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 25, 1978, 100-103.
-Die Allgemeingültigkeit der Religion, W. Pannenberg/N. Luhmann, in: Evang. Kommentare 11, 1978, 356-357 (350-357).
-Christliche Rechtsbegründung, in: Handbuch der christlichen Ethik, Freiburg (Herder) 1978, II, 323-338.
-Die Hoffnung der Christen und die Einheit der Kirche. Bericht über die Sitzung der Komission für Glauben und Kirchenverfassung vom 15.-30. August 1978 in Bangalore/Indien, in: Ökumenische Rundschau 27, 1978, 473-483.
-Die Bedeutung der Kategorien "Teil" und "Ganzes" für die Wissenschaftstheorie der Theologie, in: Theologie und Philosophie 53, 1978, 481-497.
-Religious Experience - A Contemporary Possibility? (Sermon), in: The Twentieth Century Palpil ed. James W. Cox, Nashville (Abingdon), 1978, 161-166.
-Die Augsburger Konfession und die Einheit der Kirche, in: Ökumenisches Forum (Grazer Hefte für konkrete Ökumene 2), Graz 1979, 12-26.
+ auch in: Confessio Augustana - Hindernis oder Hilfe?, Regensburg 1979, 259-279.
-Report from Bangalore, in: Mid-Stream. An Ecumenical Journal vol. XVIII, Unity, Indianapolis 1979).
-Faith and disorder in Bangalore, in: Worldview 22, 37-40.
-Vom Nutzen der Eschatologie für die christliche Theologie, in: KuD 25, 1979, 88-105.

-L'assenza di dio come tema della teologia, in: Humanitas 2, 1979, ed. Morcelliana.
-Die Aufgabe einer politischen Theologie des Christentums, in: Religione e Politica (Archivio di Filosofia ed. Marco M. Olivetti) Padua 1978, 161-171. + auch in: Kerygma und Mythos VII/1, Hamburg (H. Reich) 1979, 19-25.
-Die westliche Christenheit in der Ökumene. Eine Antwort an M.M. Thomas, in: Ökumenische Rundschau 28, 1979, 306-316.
-Identität und Wiedergeburt, in: Identität (Poetik und Hermeneutik VIII), hrsg. v. O. Marquard und K. Stierle, München 1979, 607-611.
-Passionsgeschichte, Autobiographie und Prozeß, in: Identität (Poetik und Hermeneutik VIII), hrsg. v. O. Marquard und K. Stierle, München 1979, 702-703.
-Aggression, Sünde und Gewalt, in: Deutscher Evangelischer Kirchentag Nürnberg 1979, Dokumente hrsg. v. H. Uhl, Stuttgart 1979, 250-260.
-Papsttum als ökumenische Frage, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute, München-Mainz 1979: darin Diskussionsbeiträge 147 ff., 245 f., 295 ff., 306, 308 ff., 312, 325-327.
-Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen in der neueren Theologiegeschichte (Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse Jg. 1979, Heft 8), München 1979, 23 ff.
-Antwort auf G. Sauters Überlegungen, in: EvTh 40, 1980, 168-181.
-Konfessionen in Dialog. Über die Verständigung der Konfessionen, in: Evang. Kommentare 13, 1980, Nr. 4, 195-199.
-Intervista Teologica con il prof. Wolfhart Pannenberg, in: R. Gibellini: Teologia e Ragione. Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg, Brescia (Queriniana) 1980, 287-295.
-Heiligung und politische Ethik. Ein kritischer Blick auf einige Grundlagen der Befreiungstheologien im Protestantismus, in: Herausforderung. Die dritte Welt und die Christen Europas (F. Castillo u.a.), Regensburg 1980, 97-107.
-Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Band 2, Göttingen 1980.
-Christlicher Glaube und Naturverständnis, in: Gott - Geist - Materie. Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch, hrsg. v. H. Dietzfelbinger und L. Mohaupt, Hamburg 1980, 11-13.

3. Besprechungen und Rezensionen von Werken anderer Autoren durch W. Pannenberg

Albertus Magnus: Opera Omnia, ed. B. Geyer
- vol. XII, Münster 1955. Rezension in: ThLZ 82, 1957, 121-122.
- vol. XVI, 1 u. 2 (Metaphysica), Münster 1960/64. Besprechung in: ThLZ 92, 1967, 285-286.
- vol. XXVI (De Sacramentis, etc.), Münster 1958. Rezension in: ThLZ 86, 1961, 838-839.
- vol. XXVIII (De Bono), Münster 1951. Rezension in: ThLZ 81, 1956, 109-110.

Anselm con Canterbury: Cur Deus Homo. Warum Gott Mensch geworden, München 1956. Rezension in: ThLZ 82, 1957, 203-204.

Berger, P.L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt 1973 (engl.: The Homeless Mind). Die Rezension trägt den Titel: Signale der Transzendenz. Religionssoziologie zwischen Atheismus und religiöser Wirklichkeit, in: Evang. Kommentare 7, 1974, 151-154.

Bonhoeffer, Th.: Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem, Tübingen 1961. Rezension in: ThLZ 91, 1966, 120-123.
Bonnefoy, R.P.: Le Vénérable Jean Duns Scot, Rom 1960. Rezension in: ThLZ 90, 1965, 365-366.
Chenue, M.-D.: La Théologie au Douzième Siècle, Paris 1957. Rezension in: ThLZ 86, 1961, 355-360.
Duns Scotus, Johannes: Opera Omnia, ed. C. Balic
- vol. I-III, Civitas Vaticana 1950-54. Rezension in: ThLZ 80, 1955, 550-52.
- vol. IV, Civitas Vaticana 1956. Rezension in: ThLZ 83, 1958, 361-362.
- vol. V, VI und XVI, Civitas Vaticana 1959-60. Rezension in: ThLZ 92, 1967, 202-203.
- vol. XVII, Civitas Vaticana 1966. Rezension in: ThLZ 95, 1970, 44-45.
Gilson, E. - Böhmer, Ph.: Die Geschichte der christlichen Philosophen, Paderborn 1952/54. Rezension in: ThLZ 83, 1958, 543-536.
Hägglund, Bengt: Theologie und Philosophie bei Luther und in der ockhamistischen Tradition, Lund 1955. Rezension in: ARG 47, 2, 1956, 273-275.
Hegyi, Johannes: Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin Capreolus, Silvester von Ferrara - Cajetan, 1959. Rezension in: ThLZ 91, 1966, 919-920.
Hessen, J.: Thomas von Aquin und wir, München 1955. Rezension in: ThLZ 83, 1958, 385-386.
Leff, G.: Bradwardine and the Pelagians, Cambridge 1957. Rezension in: ZKG 69, 1958, 355-361.
Lyttkens, H.: The Analogy between God and the World, Uppsala 1952. Rezension in: Verkündigung und Forschung, 1956-1957, 136-142.
Meller, B.: Studien zur Erkenntnislehre des Petrus von Ailly, Freiburg 1954. Rezension in: ThLZ 82, 1957, 440-443.
Mouroux, Jean: Eine Theologie der Zeit, Freiburg-Basel-Wien 1965. Besprechung in: ThLZ 95, 1970, 540-541.
Mühlen, H.: Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Werl 1954. Rezension in: ThLZ 80, 1955, 353-355.
Müller, M.: Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe, Regensburg 1954. Rezension in: ThLZ 80, 1955, 455-456.
Oberman, Heiko Augustinus: Archbishop Thomas Bradwardine. A Fourteenth Century Augustinian, Ultrecht 1957. Rezension in: ZKG 72, 1961, 174-176.
Oeing-Hanhoff, L.: Ens et unum convertuntur, Münster 1953. Rezension in: ThLZ 79, 1954, 505-506.
Rohrmoser, G.: Subjektivität und Verdinglichung, Gütersloh 1961. Rezension in: ThLZ 88, 1963, 294-296.
Schleiermacher (Bücher zu). Sammelrezension in: Monatsschrift für Pastoraltheologie 49, 1960, 444-447.
Schmaus, M.: Zur Diskussion über das Problem der Univozität im Umkreis des Johannes Duns Scotus, München 1957. Rezension in: ThLZ 87, 1962, 358-359.
Schmidt, H.A.: Gottheit und Trinität, Basel 1956. Rezension in: ThLZ 83, 1958, 441-443.
Seckler, M.: Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin, Mainz 1962, Rezension in: ThLZ 88, 1963, 362-364.
Steinbüchel, Th.: Vom Menschenbild des christlichen Mittelalters, Basel 1951. Rezension in: ThLZ 81, 1956, 733- 735.
Tenbruck, Friedrich H./Klein, Günther/Jüngel, Eberhard/Sand, Alexander: Spricht Gott in der Geschichte?, Freiburg 1972. Rezension in: ThRv 70, 1974, 40 f.
Tillich, P.: Systematic Theology. Rezension in: Dialog 4, 1965, 229-232.

van Roo, W.A.: Grace and Original Justice according to St. Thomas, Rom 1955. Rezension in: ThLZ 83, 1958, 343-344.
Wagner, H.: Existenz, Analogie und Dialektik, München 1953. Rezension in: ThLZ 79, 1954, 318-320.
Waldenfels, Hans: Offenbarung. Rezension in: ThLZ 101, 1976, 50-55.
Wolf, Erik: Recht des Nächsten, Frankfurt 1958. Rezension in: ARSP XLVIII/3, 439-441.

4. Dissertationen und andere Werke über W. Pannenberg

Berten, Ignace: Geschichte, Offenbarung, Glaube. Eine Einführung in die Theologie Wolfhart Pannenbergs, München 1970. (fr.: Histoire, Révelation et Foi, Brüssel 1969).
Blázquez, Ricardo: La Resurrección en la Cristología de Wolfhart Pannenberg. (Diss. Gregoriana, Roma) 1973.
Dobbin, Edmund J.: Revelation as History. A Study of Wolfhart Pannenberg's Theology of Revelation, doct. diss., 1971. (Promotor: Prof. J. Walgrave).
Fitzgerald, Gerald P.: Revelation in the Theology of Wolfhart Pannenberg. A thesis presented to the Urban University, Rome, 1971.
Galloway, Allan D.: Wolfhart Pannenberg, London 1973.
Gibellini, R.: Teologia e Ragione. Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg, Brescia (Queriniana) 1980.
Gihgrich, John: The Structure of Faith in the Theology of Wolfhart Pannenberg. Diss. Claremont 1972.
Goebel, Hans Theodor: Wort Gottes als Auftrag. Zur Theologie von Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg, Neukirchen-Vlyn 1972.
Harder, Helmut: Continuity between Method and Content in Contemporary Theology: The Achievement of Wolfhart Pannenberg. A dissertation submitted in partial fulfilment of the requirement for the degree of Doctor in Theology in the Toronto School of Theology, 1971.
Henke, Peter: Gewißheit vor dem Nichts. Eine Antithese zu den theologischen Entwürfen Wolfhart Pannenbergs und Jürgen Moltmanns, New York: de Gruyter 1978-XIV (Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 34).
Hilbert, Alois: Der historische Beweis für die Auferstehung in der Theologie Pannenbergs, 1972. (Diss. Gregoriana, Rom).
Jackson, Minus Baskin: An Interpretation of Wolfhart Pannenberg's Theory of Knowledge as Creative Subjektivity, Union Theological Seminary, Richmond/ Virginia, 1973.
Jellouschek, Hans: Der historische Jesus in der Theologie Wolfhart Pannenbergs, Theologische Fakultät der Leopold-Franzens Universität Innsbruck/ Österreich, 1970.
Kienzler, Klaus: Logik der Auferstehung. Eine Untersuchung zu Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg, Freiburg (u.a.) 1976. (Freiburger theologische Studien, Bd. 100).
Klein, Günther: Theologie des Wortes und die Hypothese der Universalgeschichte. Zur Auseinandersetzung mit Wolfhart Pannenberg, München 1964. (Beiträge zur evangelischen Theologie, 37).
Logister, Willi: God en Mens in de Theologie von Wolfhart Pannenberg, Katholische Universität Leuven 1969.
McDermott, Brian O.: The Personal Unity of Jesus and God according to Wolfhart Pannenberg, 1973. (Promotor: Prof. Dr. P. J. A. M. Schoonenberg S.J.).
Neie, Herbert: The doctrine of the atonement in the theology of Wolfhart Pannenberg, Berlin-New York: de Gruyter 1979. (Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 36).

Priebe, Duane: Christology in Pannenberg and Ebeling. Diss. Claremont/Calif. 1964.
Robinson, James M./Cobb, Jonn B. Jr. (Hrsg.): Theologie als Geschichte (Neuland in der Theologie. Ein Gespräch zwischen amerikanischen und europäischen Theologen, Bd. 3), Beiträge von James M. Robinson, Wolfhart Pannenberg, Martin Buss, Kendrick Grobel, William Hamilton und John B. Cobb jr., Zürich-Stuttgart 1967.
Tupper, E. Frank: The Theology of Wolfhart Pannenberg 1959-1970, Southern Baptist Theological Seminary, Louisvill/Kentucky, 1971.
van Huyssteen, J.W.V.: Theologie van de Rede, die funksie van die rasionale in die denke van Wolfhart Pannenberg, Kampen 1970. (Diss. Vrije Universität te Amsterdam).

5. Andere in der Arbeit benutzte Schriften verschiedener Autoren

Adorno, Th. W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Mitverf.), (1944), Fischer Bücherei 6144, Frankfurt a. M. 1973.
- Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (1951), Bibliothek Surkamp, Frankfurt a. M. 1978.
- Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt a. M. 1966.
Albert, H.: Der Mythos der totalen Vernunft (1964), in: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, hrsg. v. H. Maus und Fr. Fürstenberg, Neuwied-Berlin 1969, 193-234.
- Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968.
Althaus, P.: Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik (1947), 6. Aufl. Gütersloh 1962.
- Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus, Gütersloh 1958.
- Offenbarung als Geschichte und Glaube. Bemerkungen zu Wolfhart Pannenbergs Begriff der Offenbarung, in: ThLZ 87, 1962, 321-330.
Amèry, J.: Unmeisterliche Wanderjahre, Stuttgart 1971.
Aristoteles: Ausgabe von Immanuel Bekker: Metaphysik, Neudruck Darmstadt 1960.
Augustin, H. W. (Hrsg.): Diskussion zu Bischof Robinsons Gott ist anders, München 1964.
Barth, K.: Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke (1920), in: Anfänge der dialektischen Theologie I, hrsg. v. J. Moltmann, München 1962, 49-76.
- Römerbrief, 2. Aufl. in neuer Bearbeitung, München 1922.
- Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922), in: Anfänge der dialektischen Theologie I, a.a.O., 197-218.
- Das Wort Gottes und die Theologie. Ges. Vorträge Bd. 1, München 1924.
- Gesammelte Aufsätze I, München 1924.
- Die christliche Dogmatik im Entwurf, München 1927 ff.
- Die Theologie und die Kirche. Ges. Vorträge Bd. 2, München 1928.
- Die Theologie und der heutige Mensch, in: Zwischen den Zeiten 8, 1930, 374-396.
- Die kirchliche Dogmatik, 10 Bde, Zollikon-Zürich 1932 ff.
- Nein! Antwort an Emil Brunner, München 1934. (Theologische Existenz heute, Nr. 14).
- Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert (1946), 2 Bde, Siebenstern-Taschenbuch 177-178, 1975 (Nachdruck der 3. Aufl. 1960).
- Dogmatik im Grundriß, Zollikon-Zürich 1946.
- Parergon. Karl Barth über sich selbst, in: EvTh 8, 1948/49, 268-282.

- Fragen und Antworten. Ges. Vorträge Bd. 3, Zollikon 1957.
- Der Götze wackelt. Zeitkritik. Aufsätze, Reden und Briefe von 1930-1960, hrsg. v. Karl Kupisch, Berlin 1961.
- Antworten und Fragen an Paul Tillich, in: Tillichs Ges. Werke VII, Stuttgart 1962, 226-239.
- Einführung in die evangelische Theologie, Zürich 1962.
- Dank und Reverenz (Barths Dankrede bei der Verleihung des Sonning-Preises in Kopenhagen), in: EvTh, 1963, 337 ff.

Bartley, W.W.: Flucht ins Engagement. Versuch einer Theorie des offenen Geistes, München 1962. (engl. 1961).

Baur, F. Chr.: Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, Tübingen 1852.

Biser, E.: Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen, in: Philosophisches Jahrbuch 78, 1971, 34-65 und 295-305.

Bloch, E.: Das Prinzip Hoffnung, 3 Bde, Frankfurt a. M. 1959.

Bohren, R.: Die Krise der Predigt als Frage an die Exegese, in: EvTh 22, 1962, 66-92.

Bonhoeffer, D.: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. Eberhard Bethge, München 1951.

Bornkamm, G.: Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956.

Braun, H.: Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, in: ZThK 54, 1957, 341-377.

- Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments, in: ZThK 58, 1961, Beiheft 2, 3-19.
- Gottes Existenz und meine Geschichtlichkeit im Neuen Testament. Eine Antwort an H. Gollwitzer, in: Zeit und Geschichte. Dankgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, 1964, 399-422.

Bröcker, W.: Aristoteles, Frankfurt 1957.

Brunner, E.: Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben, Zürich 1927.

- Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen 1934.
- Dogmatik II (Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung), Zürich 1950.
- Autobiographische Skizze, in: Reformatio, 12. Jg., 1963, 642 ff.

Buber, M.: Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie (1952), in: Werke Bd. 1, München-Heidelberg 1962, 503-603.

Bultmann, R.: Die Frage der "dialektischen" Theologie (1926), in: Anfänge der dialektischen Theologie II, hrsg. v. J. Moltmann, München 1963, 72-92.

- Jesus, Tübingen 1926, Neudruck 1961.
- Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, 4 Bde, Tübingen 1933 ff.
- Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos I, hrsg. v. H. W. Bartsch, Hamburg 1948, 15-48.
- Jesus Christus und die Mythologie, Shaffer-Vorlesungen 1951, Hamburg 1958.
- Zum Problem der Entmythologisierung, in: Kerygma und Mythos II, hrsg. v. H. W. Bartsch, Hamburg 1952, 179-208.
- Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953.
- (zusammen mit K. Jaspers:) Die Frage der Entmythologisierung, München 1954.
- Geschichte und Eschatologie, Tübingen 1958.
- Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, 1960, 3. Abhandlung, 2. Aufl. Heidelberg 1961, 27 ff.

Buri, F.: Gott in Amerika. Amerikanische Theologie seit 1960, Tübingen 1970.

Burtt, E. A.: The Metaphysical Foundations of Modern Science, 1924.
Camus, A.: Die Pest, Hamburg 1947.
- Der Ungläubige und die Christen. Auszüge aus einem 1948 im Dominikanerkloster von Latour-Maubourg gehaltenen Vortrag, in: Fragen der Zeit, Hamburg 1960, 72-78.
- Der Mensch in der Revolte, Hamburg 1953.
- Literarische Essays, Reinbeck bei Hamburg 1958.
- Der Mythos von Sisyphos, und als Anhang: Die Hoffnung und das Absurde im Werk von Franz Kafka, Hamburg 1959.
- Théatre, Récits, Nouvelles, hrsg. v. R. Quilliot, Paris 1962.
- Tagebuch Mai 1935 bis Februar 1942, Reinbeck bei Hamburg 1963.
- Essais, Paris 1965 (Bibliothèque de la Pléiade, 1422).
- Tagebuch Januar 1942 bis März 1951, Reinbeck bei Hamburg 1967.
Cardonnel, J.: Gott in Zukunft, Aufforderung zu einer menschlichen Welt, München 1969.
Carnap, R.: Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit (1928), Frankfurt a. M. 1966.
- Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Erkenntnis 2, 1932/33.
- Logische Syntax der Sprache (1934), 2. Aufl., Wien 1968.
- Testability and Meaning, 1950.
- Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft, München 1969. (Amerikanisch 1966).
Casper, B.: Bedeutung der Lehre vom Verstehen für die Theologie, in: Casper, B./Hemmerle, K./ Hünermann, P.: Theologie als Wissenschaft. Methodische Zugänge, Freiburg 1970, 9-53.
Cassirer, R.: Das Erkenntnisproblem, 4 Bde, 3. Aufl. 1922, Nachdruck, Darmstadt 1973-1974.
Chenu, M.D.: La théologie comme science au XIII siècle, 3. Aufl., Paris 1957.
Cobb, J.: Christ in a Pluralistic Age. An Essay in Logos Christology, Philadelphia 1975.
Collingwood, R. G.: The Idea of History, Oxford 1946.
Crombie, I. M.: Theology and Falsification, in: New Essays in Philosophical Theology, ed. A. Flew und A. MacIntyre, 1963, 109-130.
Danner, H.: Das Göttliche und der Gott bei Heidegger, München 1971.
Descartes. R.: Oevres, hrsg. v. Ch. Adam und P. Tannéry, Band IX/II, Paris 1904.
Diem, H.: Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existenzialismus, München 1955.
- Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens, Tübingen 1957.
Diwald, H.: Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte, Göttingen 1963.
Duns Scotus, Johannes: Anal. Post.
- Ordinatio prol.
Ebeling, G.: Jesus und Glaube (1958), in: Wort und Glaube I, Tübingen 1960, 203-254.
- Das Wesen des christlichen Glaubens, Tübingen 1959.
- Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie (1959), in: Wort und Glaube I, 300-318.
- Wort Gottes und Hermeneutik (1959), in: Wort und Glaube I, 319-348.
- Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann, Tübingen 1962.
- Die Krise des Ethischen und die Theologie. Erwiderung auf W. Pannenbergs Kritik (1966/67), in: Wort und Glaube II, Tübingen 1969, 42-55.
- Die Evidenz des Ethischen und die Theologie (1960), in: Wort und Glaube II, 1-41.

Elert, W.: Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik (1940), 3. Aufl., Hamburg 1956.
Feifel, E.: Erfahrungen mit dem Glauben - eine unbewältige Aufgabe der Theologie, in: Baumgartner, K. (Hg.): Erfahrungen mit dem Bußsakrament, München 1978, 391-416.
Ferré, Fr.: Language, Logic and God, London 1962.
Feuerbach, L.: Wesen des Christentums (1841), 3. Aufl. 1848.
Fichte, J. G.: Sämtliche Werke, ed. J. H. Fichte, 5. Band, Berlin 1845.
- Die Schriften zu J.G. Fichte's Atheismusstreit, ed. H. Lindau, 1912.
- Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt (1807), Leipzig 1919.
- Ausgewählte Werke, hrsg. v. F. Medicus, Darmstadt 1962 (Nachdruck).
Flew, A.: Theology and Falsification, in: New Essays in Philosophical Theology, ed. A. Flew and MacIntyre (1955), 4. impression London 1963, 96-99.
- God and Philosophy (1966), 2. Aufl., London 1968.
Fries, H.: Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten, Heidelberg 1949.
- Ex sese, non ex consensu ecclesiae, in: Volk Gottes, Festgabe für J. Höfer, hrsg. v. R. Bäumer und H. Dolch, Freiburg 1967, 480-500.
- / Stählin, R.: Gott ist tot? Eine Herausforderung - zwei Theologen antworten, München 1968. Der Beitrag von H. Fries ist auch getrennt erschienen unter dem Titel: Abschied von Gott? Eine Herausforderung - Versuch einer Antwort, Freiburg-Basel-Wien 1972.
- Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Wort zum Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Institute, in: Cath 27, 1973, 188-208.
- Wie heute von Gott reden?, in: Fries, H./Hemmerle, Kl./Pater, W. de/Zenger, E.: Möglichkeiten des Redens über Gott, Düsseldorf 1978, 9-30.
Fuchs, E.: Hermeneutik, Bad Canstatt 1954.
- Die Frage nach dme historischen Jesus (1956), in: Zur Frage nach dem historischen Jesus, Ges. Aufsätze II, Tübingen 1960, 143-167.
- Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus (1957), in: Zur Frage nach dem historischen Jesus, Ges. Aufs. II, 168-218.
- Das urchristliche Sakramentsverständnis, Bad Cannstatt 1958.
- Das Sprachereignis in der Verkündigung Jesu, in der Theologie des Paulus und im Ostergeschehen (1959), in: Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existenziale Interpretation, Ges. Aufsätze I, Tübingen 1959, 281-305.
- Die Theologie des Neuen Testaments und der historische Jesus (1960), in: Zur Frage nach dem historischen Jesus, Ges. Aufsätze II, 377-404.
Gadamer, H. G.: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960.
- Hegel und die antike Dialektik, in: Hegel-Studien, Bd. I, Bonn 1961,173-199.
- Hermeneutik und Historismus, in: Philosophische Rundschau 9, 1962, 241-276.
- Hermeneutik und Ideologiekritik, 1971.
Gehlen, A.: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (1940), 4. Aufl. Bonn 1950.
Gethmann-Siefert, A.: Theologische Perspektiven im marxistischen Humanismus, in: Orientierung 34, 1970, 223-227.
- Die Vermittlung von Gottesfrage und Offenbarung im gesellschaftlichen Handeln. Zu den Versuchen von D. Sölle und M. Horkheimer, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 93, 1971, 255-288.
Geyer, H. G.: Geschichte als theologisches Problem. Bemerkungen zu W. Pannenbergs Geschichtstheologie, in: EvTh 22, 1962, 92-104.

Gogarten, Fr.: Die religiöse Entscheidung. Offener Brief an E. Fuchs (1921), in: Anfänge der dialektischen Theologie II, hrsg. v. J. Moltmann, München 1963, 122-127.
- Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen Karl Barth, Jena 1937.
- Die Verkündigung Jesu Christi. Grundlagen und Aufgabe, Heidelberg 1948.
- Der Mensch zwischen Gott und Welt, Heidelberg 1952.
- Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart 1953.
- Das abendländische Geschichtsdenken. Bemerkungen zu dem Buch von Erich Auerbach "Mimesis", in: ZThK 51, 1954, 270-360.
Grillmeier, A./Bacht, H.: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. III: Chalkedon heute, Würzburg 1954.
Gollwitzer, H.: Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens, München 1963.
Grobel, K.: Offenbarung und Auferstehung, in: Theologie als Geschichte (Neuland in der Theologie, Band 3), hrsg. v. James M. Robinson und John B. Cobb jr., Zürich-Stuttgart 1967, 197-224.
Habermas, J.: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik. Ein Nachtrag zur Kontroverse zwischen Popper und Adorno (1963), in: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, hrsg. v. H. Maus und Fr. Fürstenberg, Neuwied-Berlin 1969, 155-191.
Hamilton, W.: Die Eingenart der Theologie Pannenbergs, in: Theologie als Geschichte, (Neuland in der Theologie, Band 3), hrsg. v. James M. Robinson und John B. Cobb jr., Zürich-Stuttgart 1967, 225-251.
Harnack, A. v.: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bde (1885 ff.), 5. Aufl., Tübingen 1931 ff.
- Dogmengeschichte (Grundr. d. theol. Wiss. I, 4, 3), 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1898.
- Das Wesen des Christentums. 16 Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten, 5. Aufl., Leipzig 1901.
- Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte. Rektoratsrede in der Universität Berlin, 1901.
- Briefwechsel zwischen K. Barth und A. v. Harnack im Jahr 1923, in: K. Barth: Theologische Fragen und Antworten. Ges. Vorträge III, Zollikon 1957, 7 ff.
Hasenhüttl, G.: Gott ohne Gott. Ein Dialog mit J.-P. Sartre, Graz-Wien-Köln 1972.
Hegel, G. W. Fr.: Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 2. Teil, hrsg. v. K. L. Michelet, 2. Aufl., Berlin 1847 (Werke, 7. Band).
- Sämtliche Werke, hrsg. v. H. Glockner, XIX (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 3. Band), 4. Aufl., Stuttgart-Bad Cannstatt 1965.
Heidegger, M.: Sein und Zeit, 5. Aufl., Tübingen 1941.
- Nietzsches Wort "Gott ist tot", in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1950, 193-247.
- Wozu Dichter?, in: Holzwege, 248-251.
- Identität und Differenz, Pfullingen 1957.
Herrmann, W.: Der Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluß an Luther dargestellt (1886), 5. Aufl., Tübingen 1908.
- Der geschichtliche Christus, der Grund unseres Glaubens, in: ZThK 2, 1892, 232-292.
- Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart (1907), in: W. Herrmann: Schriften zur Grundlegung der Theologie II, hrsg. v. P. Fischer-Appelt, München 1967, 1-87.

Hick, J.: Faith and Knowledge. A modern introduction to the problem of religious knowledge (1957), 2. ed., Ithaca/New York 1966.
- Philosophy of Religion, Englewood Cliffs/N.J. 1963.
Hochstaffl, J.: Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs, München 1976.
Holl, K.: Luther. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, Tübingen 1921.
Horkheimer, M.: Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie (1930), Fischer Bücherei 6014, Frankfurt a. M. 1971.
- Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970, hrsg. v. W. Brede, Frankfurt a. M. 1973.
- Kritische Theorie. Eine Dokumentation, 2. Bde, hrsg. v. A. Schmidt, Frankfurt a. M. 1968.
- Interview mit Horkheimer, in: Der Spiegel 24 (1970), Nr. 1/2, 79-84.
- Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior, Stundenbücher 97, 1970.
- Sozialpolitische Studien, hrsg. v. W. Brede, Frankfurt a. M. 1972.
- Dämerung, hrsg. v. W. Brede, Frankfurt a. M. 1974.
Hume, D.: Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes (engl. 1751), hrsg. v. J. H. Kirchmann, Leipzig 1875.
Husserl, E.: Logische Untersuchungen I, Halle 1913.
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I, (1913), in: Husserliana. Gesammelte Werke, Bd. III, Haag 1950.
Ignatius von Antiochien: Magn (Epistula ad Magnesios).
Jaeger, W.: Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1964.
Jaspers, K. (Mitverf.): Die Frage der Entmythologisierung, München 1954.
Jüngel, E.: Thesen zur Grundlegung der Christologie, in: Unterwegs zur Sache, München 1972, 274-295.
- Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, 2. Aufl., Tübingen 1977.
Kähler, M.: Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt (1883), 3. Aufl., Leipzig 1905.
- Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus (1892), 2. Aufl., Leipzig 1896.
- Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert, Vorlesungen, veröffentlicht erst 1962 (München).
Käsemann, E.: Probleme neutestamentlicher Arbeit in Deutschland, in: Die Freiheit des Evangeliums und die Ordnung der Gesellschaft, 1952, 151 ff.
- Das Problem des historischen Jesus (1954), in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 187-214.
- Die Anfänge christlicher Theologie (1960), in: Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 82-104.
- Sackgassen im Streit um den historischen Jesus (1964), in: Exegetische Versuche und Besinnungen II, 31-68.
- Theologie, in: Theologie für Nichttheologen, 4. Folge, hrsg. v. H. J. Schulz, Stuttgart 1965, 52 ff.
Kamlah, W. Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins "Bürgerschaft Gottes", 2. Aufl., Stuttgart (u.a.) 1951.
Kant, I.: Werke in sechs Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt a. M./ Darmstadt 1957 ff.

Kasper, W.: Glaube und Geschichte, Mainz 1970.
Katz, D.: Mensch und Tier. Studien zur vergleichenden Psychologie, Zürich 1948.
Kees, H.: Der Götterglaube im Alten Ägypten, Leipzig 1941.
Klein, G.: Offenbarung als Geschichte? Marginalien zu einem theologischen Programm, in: Monatsschrift für Pastoraltheologie 51, 1962, 65-88.
Koch, G.: Die Auferstehung Jesu Christi, Tübingen 1959.
Kruijf, Th. C. de (Mitverf.): Zerbrochene Gottesbilder, Freiburg 1969.
Kümmel, W. G.: Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Freiburg-München 1953.
Küng, H.: Menschwerdung Gottes, Freiburg-Basel-Wien 1970.
- Christsein, München-Zürich 1974.
Künneth, W.: Glauben an Jesus? Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz, Hamburg 1962.
Kuhn, T. S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (engl. 1962), Frankfurt a. M. 1967.
Landmann, M.: Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart, Berlin 1955.
Lang, A.: Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik, Freiburg (u.a.) 1964.
Löwith, K.: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1953.
Loofs, Fr.: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, hrsg. v. K. Aland, 3 Teile, 5. Aufl., Halle/Saale 1950 ff.
Lütgert, W.: Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, 3. Band, Gütersloh 1925.
Marx, K.: Die Frühschriften, hrsg. v. S. Landshut, Stuttgart 1953.
Metz, J. B.: (Herausgeber zusammen mit T. Rendtorff): Die Theologie in der interdisziplinären Forschung, Düsseldorf 1971.
- Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977.
Moltmann, J.: Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1964.
Nietzsche, Fr.: Die fröhliche Wissenschaft, in: Nietzsche´s Werke, Band 5, Leipzig 1895.
- Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Leipzig: Reclam 1931.
- Die Unschuld des Werdens, hrsg. v. A. Baemler, Leipzig o. J. 1931.
Otto, R.: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917.
Otto, W. F.: Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion, Hamburg 1959.
Pascal, Bl.: Mémorial (1654), in: Oevres complètes, établis et annoté par J. Chevalier, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1954, 553-554.
Peerman, D. (Hrsg.): Theologie im Umbruch. Der Beitrag Amerikas zur gegenwärtigen Theologie, München 1968.
Petrović, G.: Der Spruch des Heidegger, in: Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1970, 412-436.
Plessner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin 1928.
- Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen des menschlichen Verhaltens (1941), 2. Aufl., München 1950.
Popper, K.: Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft, Wien 1935.
- The Poverty of Historicsm (1957), Harper Torchbook 1964.
- Conjectures and Refutations. The growth of scientific knowledge, London 1963.

Portmann, A.: Zoologie und das neue Bild vom Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, rde 20, 1956.
Post, W.: Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers, München 1971.
Rahner, K.: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie (1941), neu bearb. v. J. B. Metz 1963.
- Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln (u.a.) 1961; V, 1962.
Rendtorff, T.: Was heißt "interdisziplinäre Arbeit" für die Theologie? Elemente einer Orientierung, in: Die Theologie in der interdisziplinären Forschung, hrsg. v. J. B. Metz und T. Rendtorff, Düsseldorf 1971, 45-56.
- Theologie als Kritik und Konstruktion. Die exemplarische Bedeutung der Frage der Theologie nach sich selbst, in: Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, 182-200.
Ritschl, A.: (Die christliche Lehre von der) Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I (1870), 4. Aufl., Bonn 1903; Bd. II (1874), 3. Aufl., Bonn 1889; Bd. III (1874), 3. Aufl., Bonn 1888.
- Theologie und Metaphysik, 2. Aufl. 1887.
Rubinstein, S.: Eine Studie zum Problem der Methode, Dissertation, Marburg 1914.
Sartre, J.-P.: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie (1943), dt. 1962.
- Der Fremde von Camus (1943), in: Situationen. Essays, Hamburg 1956, 133-153.
- L'existentialisme est un humanisme (1946), dt. Der Existenzialismus ist ein Humanismus, in: J.-P. Sartre: Drei Essays, Ullstein-Buch 304, 1972, 7-36.
- Antwort an Albert Camus (1952), in: Porträts und Perspektiven, Reinbeck bei Hamburg, 1968, 73-101.
- Les Mots, dt. die Wörter, rororo 1000, Reinbeck 1965.
- Das Imaginäre, samt einem Interview unter dem Titel: Sartre über Sartre, Reinbeck bei Hamburg 1971.
Sauter, G.: Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion, Zürich-Stuttgart 1965.
Scheibe, E.: Ursache und Erklärung, in: Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaften, hrsg. v. L. Krüger, Köln-Berlin 1970, 253-275.
Scheler, M.: Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928), 2. Aufl., München 1947.
Schelling, F. W. v.: Sämtliche Werke, Stuttgart-Augsburg 1856-1861, XIII.
Schillebeeckx, E.: Auf dem Weg zu einer katholischen Anwendung der Hermeneutik, in: Gott - die Zukunft des Menschen, Mainz 1969, 9-48.
- Auf der Suche nach dem lebendigen Gott, 1958, in: Gott, Kirche, Welt. Gesammelte Schriften, Bd. 2, Mainz 1970, 13-29.
- Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971.
Schiwy, G.: Der französische Strukturalismus, rde 310/311, Reinbeck 1969.
Schleiermacher, Fr. D. E.: Glaubenslehre (Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt), 2 Bde (1821-22), 2. Aufl., Berlin 1831.
Schlette, H. R.: Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät, Freiburg 1972.
Schlick, M.: Meaning and Verification, in: Phil. Review 45, 1936, 339-369.
Scholder, Kl.: Neuere deutsche Geschichte und protestantische Theologie, in: EvTh 23, 1963, 510 ff.

Scholz, H.: Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?, in: Zwischen den Zeiten 9, 1931, 8-53.
- Was ist unter einer theologischen Aussage zu verstehen?, in: Theologische Aufsätze Karl Barth zum 50. Geburtstag, hrsg. v. E. Wolf, München 1936, 25-37.
Schrade, H.: Der verborgene Gott. Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im alten Orient, Stuttgart 1949.
Schulz, W.: Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik (1957), 5. Aufl., Pfullingen 1974.
Schweitzer, A.: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906.
Simmel, G.: Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 4. Aufl., München 1922.
Snell, B.: Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, 3. Aufl., Hamburg 1955.
Soden, H. v.: Was ist Wahrheit?, Marburger Rektoratsrede, 1927.
Sölle, D.: Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes", Stuttgart-Berlin 1965.
- Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie, Olten-Freiburg i. Br. 1968.
Spranger, E.: Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften (1929), Darmstadt 1963 (Nachdruck).
Stegmüller, W.: Einheit und Problematik der wissenschaftlichen Welterkenntnis (Vortrag am 2. Juli 1966), München 1967. (Münchner Universitätsreden N. F. 41).
- Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. I, 6. Aufl., Stuttgart 1976; Bd. II, Stuttgart 1975.
Steiger, L.: Offenbarungsgeschichte und theologische Vernunft. Zur Theologie W. Pannenbergs, in: ZThK 59, 1962, 88-113.
Szekeres, A.: Karl Barth und die natürliche Theologie, in: EvTh 24, 1964, 229-242.
Thomas von Aquin: Sum. theol. I.
Thurneysen, E.: Die Anfänge, in: Antwort. Festschrift zu Karl Barths 70. Geburtstag, Zollikon-Zürich, 1956, 831-864.
Tillich, P.: Der Protestantismus, Prinzip und Wirklichkeit, Stuttgart 1950.
- In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden I, 4. Aufl., Stuttgart 1952.
- Das neue Sein. Religiöse Reden II, 3. Aufl., Stuttgart 1959.
- Das Ewige im Jetzt. Religiöse Reden III, Stuttgart 1964.
- Systematische Theologie, 3 Bde, Stuttgart 1956, 1958 und 1966.
- Die verlorene Dimension (1958), Stundenbuch 9, Hamburg 1962.
- Wesen und Wandel des Glaubens, Weltperspektiven Bd. 8, Frankfurt a. M.-Berlin 1961.
- Der Mut zum Sein, 4. Aufl., Stuttgart 1962.
- Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs, Stuttgart 1962.
- Gesammelte Werke, 14 Bde, hrsg. v. R. Albrecht, Stuttgart 1959-1975.
Toynbee, A. J.: Kultur am Scheidewege, Zürich-Wien 1958.
Verhoeven, C.: Wohin ist Gott?, Freiburg (u.a.) 1969.
Weischedel, W.: Paul Tillichs philosophische Theologie. Ein ehrerbietiger Widerspruch, in: Der Spannungsbogen. Festgabe für Paul Tillich zum 75. Geburtstag, hrsg. v. K. Hennig, Stuttgart 1961, 25-47.
Weiß, J.: Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892.
Weizsäcker, C. Fr. v.: Die Tragweite der Wissenschaft I, Stuttgart 1964.
- Die Einheit der Natur. Studien. Studien, München 1971.
Wellmer, A.: Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl R. Poppers, Frankfurt a. M. 1967.
Willhoite, F. H.: Beyoind Nihilsm. Albert Camus's Contribution to Political Thougt, Baton Rouge 1968.
Wittram, R.: Das Interesse an der Geschichte. 12 Vorlesungen über Fragen des zeitgenössischen Geschichtsverständnisses, Göttingen 1958.